

Tartu Ülikool
Filosoofiateaduskond
Kultuuriteaduste ja kunstide instituut
Kirjanduse ja teatriteaduse osakond

Sander-Ingemar Kasak

ENESEKOLONISATSIOONI TSIVILISEERIV SÜNDMUSLIKKUS

**Jakob Pärna teoste „Oma tuba, oma luba“ ja „Must kuub“
ning A. H. Tammsaare romaani „Ma armastasin sakslast“ näitel**

Magistritöö

Juhendaja professor Arne Merilai

Tartu 2015

SISUKORD

SISSEJUHATUS.....	2
1. POSTKOLONIALISM JA ENESEKOLONISATSIOON	6
1.1 POSTKOLONIALISMI BAASJOONED	6
1.2 POSTKOLONIALISM JA EESTI	10
1.3 ENESEKOLONISATSIOON: EESTIS JA MUJAL.....	15
2. ENESEKOLONISATSIOON, NORBERT ELIAS JA ALAIN BADIOU.....	26
2.1 ENESEKOLONISATSIOON.....	26
2.2 ENESEKOLONISATSIOON JA NORBERT ELIASE TSIVILISEERUMISPROTSESS	30
2.3 ENESEKOLONISATSIOON JA ALAIN BADIOU' SÜNDMUSLIKKUS.....	36
3. ENESEKOLONISATSIOONI TSIVILISEERIV SÜNDMUSLIKKUS: KIRJANDUSTEOSTE ANALÜÜS	43
3.1 JAKOB PÄRNA „OMA TUBA, OMA LUBA“ JA „MUST KUUB“	43
3.2 A. H. TAMMSAARE „MA ARMASTASIN SAKSLAST“	56
KOKKUVÕTE.....	69
KASUTATUD KIRJANDUS	73
SUMMARY	80

SISSEJUHATUS

Käesoleva magistritöö eesmärgiks on analüüsida kolme teost. Nendeks on Jakob Pärna (1843–1916) jutustused „Oma tuba, oma luba“ (1879) ja „Must kuub“ (1883) ning A. H. Tammsaare (1878–1940) romaan „Ma armastasin sakslast“ (1935). Analüüs lähtub postkoloniaalsete uuringute meetoditest, millele on toetuseks lisatud Norbert Eliase (1897–1990) teooria tsiviliseerumisprotsessist ning Alain Badiou’ (s. 1937) filosoofia sündmuslikkusest. Kuigi töö üheks eesmärgiks on analüüsida nimetatud teoseid, vaadeldes neis postkoloniaalsete kontseptsioonide lahtirullumist, siis samaväärseks eesmärgiks võib pidada Eliase ning Badiou’ filosoofiate sidumist postkoloniaalse meetodiga. Selle motivatsiooniks on teatava uudsuse importimine postkolonialismi uuringutesse.

Ma olen valinud oma töö uurimisobjektiks enesekolonisatsiooni, sest sellele on omane teatav vastuolulisus. Siinjuures ei ole mu eesmärgiks argumenteerida selle termini õigsuse üle, kui rääkida eesti kultuurist, vaid lähtun diskursiivsete perspektiivide pluralismi põhimõttest. Ühelt poolt võib enesekolonisatsiooni vaadelda kui kolonialismi kriitika tühistamist, teisalt aga kui põnevat mehhanismi, mis „ilma-oleku-tundega“ rahvaste seas toimima hakkab. Enesekolonisatsiooni vaatlen eestlaste puhul kui teatavat sotsiopsühholoogilist tüvitekti.

Kuna mu töö kontekstiks on koloniaalne olukord, siis seetõttu lähtun perspektiivist, mis käsitleb Liivimaa koloniseerimist 13. sajandil sakslaste poolt. Selle koloniaalsituatsiooni kasutamist raamistikuna toetab ka ajalooline vaatenurk, mille kohaselt on baltisaksa identiteet konstrueeritud mõttele, et nemad esindasid Liivimaal Euroopa esimest koloniaalkultuuri (Annus jt 2013: 549–550). Baltisaksa kultuuri ei vaatle ma siinkohal aga kui võrdväärset euroopa kultuuriga, vaid pigem kui selle meediumit. Eestlaste jaoks olid nemad tsivilisatsiooni aspektide importijaks. Seega võib öelda, et jälgendati teatavas mõttes jälgendajat. Siinjuures olen töö piiritlemiseks loobunud Vene – aga süüvinumalt ka Nõukogude – kolonialismi mõjude analüüsimisest ning käsitlen baltisaksa kolonialismi mõjusid eesti kultuurile ja ühiskonnale 19. sajandil ning 20. sajandi esimeses pooles.

Oma töömetoodikas lähtun ma dekonstrueerivast põhimõttest. Ma näen enesekolonisatsiooni mõistet kui teatavat postkolonialismi kriitika kriitikat. Ma analüüsin eestluse olemust selleks, et näidata, et postkolonialism ei kehti siinmail sellisel kujul, nagu nn klassikalistel koloniaalkultuurides. Eestlase enesekuvandi dünaamikas võib näha teatavaid jõujooni, mis asetavad ta tsiviliseeritud rahvaste keskele, kuid samas sütitavad enesekolonisatsiooni vajadust teatava „ilma-oleku-tundega“. Tegemist ei olnud samaväärsel tasemel koloniseeritute, kes olid nt Aafrikas või Indias. Sealne koloniaalaparaat oli suuresti konstrueeritud rassilistele erinevustele. Kuid eestlased tundsid sellegipoolest ennast alaväärsetena, kuigi nad ei olnud represseeritud lähtuvalt rassitunnustest, vaid nad olid teistmoodi tugevalt Teisestatud subjektid (vt Plath 2008: 40–44).

Analüüsitava teoste valimisel olen lähtunud põhimõttest, et kirjanikud on olnud oma kirjutatu kaasaegsed. Jakob Pärn, kes kirjutab oma teostes rahvuslikust programmisusest, on olnud seotud eestlaste rahvusliku ärkamisajaga. Ka A. H. Tammsaare kritiseeris oma kaasajale omaseid ühiskonnas ilmnevaid nähtuseid. Lisaks olen valinud teosed selle järgi, et nad oleksid teatavas mõttes eriloomulised. Kui Pärna teosed on pigem romantilis-idealistlikud, siis Tammsaare romaan on rahvuskriitiline. Sealjuures olen lähtunud seisukohast, et teosed moodustaksid teatava dünaamika, mis loob pildi „ühe mündi mõlemast küljest“. Pärna teostele on omane omanäoline utopism – programmisus, mille järgi peaksid eestlased dekolonisatsiooniga utopiasse jõudma. Tammsaare esindab aga seejuures düstoopilisuse analoogiat, kus rahvuslik utopia on luhtunud. Lugejale võib küsimuse tekitada, et miks olen ma valinud analüüsimiseks kaks Pärna teost. Vastus sellele on lihtne: koos moodustavad nad ühtse rahvusnarratiivi. Seega leian, et nad täiendavad teineteist.

Töö jaotub kolmeks peatükiks. Esimeses peatükis on mu eesmärgiks olnud visandada ülevaade postkoloniaalsest diskursusest nii rahvusvahelisel kui ka Eesti tasandil. Seal teen ülevaate postkolonialismi kui akadeemilise voolu kujunemisest ning vaatlen, milline on olnud selle üle diskussioon Eesti akadeemilistes ringkondades. Sealjuures teen sissevaate sellesse, kuidas on võimalik postkolonialismi eesti kultuuri kontekstis kasutada. Seejärel vaatlen samadest geograafilistest põhimõtetest lähtudes enesekolonisatsiooni. Toon näiteid erinevatelt Eesti ning välismaistelt mõtlejatelt, tehes samas ülevaate diskussioonist selle üle, kas nimetatud termini kasutus eesti kultuuri iseloomustamiseks on põhjendatud. Enesekolonisatsiooni üle arutlevate isikute mõtted olen valinud lahti kirjutada võimalikult

põhjalikult. Seda seetõttu, et enesekolonisatsioonist kirjutatud töid ei ole palju ning tähtis oleks kokkuvõtvalt markeerida, millised on olnud sõnavõetud sellel teemal. Siinkohal ei taotle ma aga absoluutse ülevaate staatust, sest enesekolonisatsiooni puudutavaid artikleid ning autoreid on teisigi.

Teise peatüki esimeses alapeatükis tuleb vaatluse alla Norbert Eliase teooria tsiviliseerumisprotsessist. Selle teooria valisin ma seetõttu, et „tsivilisatsioon“ on koloniaaldiskursuses alati olnud teatava negatiivse varjundiga. Ma ei nimetaks oma valikut püüdeks rehabiliteerida tsivilisatsiooni kontseptsioon kolonialismis, vaid pigem üritan Eliase teooriaga anda teistsuguse perspektiivi sellele, kuna tsiviliseerumist võib siduda teatavas mõttes enesekolonisatsiooniga, sest tähistab ju viimane mingis mõttes tsivilisatsiooni aspektide importi. Lühidalt kokku võttes võib öelda, et Eliase teooria tuumaks on sõltuvussuhted. Kuna see põhineb afektikontrollil, siis ma üritan sellega vastanduda Frantz Fanoni (1925–1961) ideele, et dekolonisatsioon peab olema alati vägivaldne, ning toon enesekolonisatsioonile toetudes sisse uue perspektiivi, mida võiks nimetada ratsionaalseks ehk mõistlikuks dekolonisatsiooniks.

Teise peatüki teises alapeatükis tutvustan prantsuse mõtleja Alain Badiou' filosoofiat sündmuslikkusest. Selle lähtekohtadeks on, et subjekt hakkab ennast looma alates sündmusest. Sündmus on siinkohal uus kogemus, mis tutvustab subjektile „tõde“ ning see omakorda kutsub esile truuduse. Leian, et see filosoofia on sobiv enesekolonisatsiooniga sidumiseks, sest kolonialism kätkeb endas mitmeid sündmusi, mis ajendab koloniseeritud subjekti jäljendama. Siinkohal on tähtis jälgida ka subjekti truudust enesekolonisatsioonile ning selle poolt indutseeritud tõe. Koloniseeritud subjekt peab üles näitama ka truudust tsiviliseerumisele, mille lähtekohaks on sõltuvussuhted. Ainult sedaviisi on võimalik jõuda mõistliku dekolonisatsioonini.

Kolmas ning viimane peatükk on teoste analüüsiks. Selle peatüki olen ma omakorda jaotanud kaheks alapeatükiks, millest esimeses tulevad vaatluse alla Pärna teosed ning teises Tammsaare romaan. Lisaks sellele, et ma otsin teostest koloniseeritud subjektile mõjuvat sündmust, truudust, tõde, tsiviliseerumist ning postkoloniaalse terminoloogiaga tähistatavat,

teen ma ülevaate ka sellest, kuidas reageerib koloniseerijate klass koloniseeritute truudusele tsiviliseerumise suhtes.

Kuigi fookus on teises ning kolmandas peatükis suunatud Eliase ning Badiou' teooriate funktsionaalsusele koloniaalsituatsiooni suhtes, siis toetavate lisanditena töötavad põgusad kirjeldused järgnevatest ilmingutest: **enesekolonisatsioon** (*self-colonization*); **enesetsiviliseerimine** (*self-civilizing*); **dekolonisatsioon** (*decolonization*); **mimikri** (*mimicry*); **hübriidsus** (*hybridity*); **ebakodusus** (*unhomeliness*); **ambivalentsus** (*ambivalence*); **koloniaaliha** (*colonial desire*) ja **koloniaalsubjektid** (*colonial subjects*), nagu ka **koloniseerija** (*colonizer*) ning **koloniseeritu** (*colonized*; s.h. ka *subaltern*). Viimaste vasteteks on vastavalt eesti kultuuri kontekstile baltisakslased ning eestlased.

1. POSTKOLONIALISM JA ENESEKOLONISATSIOON

Selle peatüki eesmärgiks on visandada sissejuhatavalt postkolonialismi kui teooria baasjooned, mis oleks laiemaks raamistikuks järgnevale uurimustööle. See on eelkõige vajalik võrdluseks varem avaldatud käsitlustega. Samuti ka kontekstiloomeks postkolonialistlikele mõistetele, aga ka Norbert Eliase ning Alain Badiou' teooriate sissetoomiseks. Esimeses alapeatükis toon välja, mida kujutab endast postkolonialism üleüldiselt. Seda tehes lähtun rahvusvahelisest diskursusest ning visandan nii postkolonialismi uuringute ajaloo kui ka ülevaate uurimisobjektidest. Teises alapeatükis on vaadeldavaks nähtuseks postkoloniaalne diskursus eesti kultuurisfääris ning akadeemilises ringkonnas. Sealjuures teen ülevaate arutelust, mille teemaks on, kas ja kuidas on võimalik eesti kultuuri pidada erinevatel ajastutel koloniaaldiskursusesse kuuluvaks. Kolmandas alapeatükis visandan ülevaate mõtetest ning diskussioonist, mis puudutavad enesekolonisatsiooni. Vaatluse alla tulevad ideed nii eesti kultuuriruumist (laiemalt Tiit Hennoste, Jaan Kaplinski ning Uku Masingu mõtetest, millele järgneb ülevaade üleüldisest arutelust antud teemal) kui ka rahvusvaheliselt areenilt.

1.1 POSTKOLONIALISMI BAASJOONED

*Euroopa eliit võttis endale eesmärgiks toota nii-öelda rahvuslikku eliiti. Nad valisid välja paljutõotavad noorukid; nad märgistasid neid euroopalike põhimõtetega justkui kuuma rauaga; nad asetasiid nende keelele kõrgelennulisi fraase; suurejoonelisi sõnu, mis takerdusid hammaste taha. Pärast lühikest emamaal viibimise perioodi saadeti nad koju, valgeks pestuna. Neil kõndivatel valedel ei olnud enam midagi oma vendadele kosta; nad vaid kajasid.*¹ (Sartre 2001: 7)

Eelnev tsitaat on näide selle kohta, mida oli 20. sajandi keskpaiga anti-kolonialistlikel mõtlejatel öelda hübriidistumise, mimikri ning seejuures ka enesekolonisatsiooni kohta. See mõtteväljendus esindab eelkõige Frantz Fanoni ning Albert Memmi sõnavõtte. Nimetatud mõtlejatest esimene pidas dekolonisatsiooni eranditult vägivaldseks nähtuseks, kritiseerides

¹ Siin ja edaspidi tõlked võõrkeelsetest allikatest uurimustöö autori poolt.

igasugust samastumist, ning teine oli kriitiline assimileerimise suhtes, mis oleks samuti eeldanud jäljendamist ning rahumeelset kooseksisteerimist. Kuid siinkohal ei ole väär mainida lisaks paljudele ka Gayatri Chakravorty Spivaki, kes kritiseeris nähtust, mille kohaselt koloniseeritu peab omandama eurotsentristlikud paradigmad selleks, et oma häält kuuldavaks teha. Üldiselt oli postkolonialistlike kriitikute näol tegemist armutute kritiseerijatega, kelle eesmärgiks oli näidata kolonialistliku kasvatusaparaadi väärustumist. Nad soovisid paljastada protsessi, mis konstrueeris sunnikorras uusi subjekte: neid, kes soovisid kaasa minna kolonistide väärtustega ning tuua oma kodumaale eurotsentristlikke paradigmasid. Kultuuride segunemise suhtes kehtis nulltolerants, sest oma „**autentset**“² kultuuri hülgav indiviid oli tõrjutu ning läbikukkunud dekoloniseerija. Eelkõige Fanoni arvates vajas koloniseeritud kultuur vägivaldset puhastust:

*Rahvuslik vabastus, rahvuslik renessanss, rahvuse tagastamine rahvale,
ühine heaolu: sõltumata kasutatud loosungeist või uutest valemitest,
dekolonisatsioon on alati vägivaldne nähtus.* (Fanon 2001: 27)

Ainult taoliselt puhtalt lehelt oleks võimalik ühiskond üles ehitada endiste koloniseeritute perspektiivi järgi. Kuid dekolonisatsioon ei ole niivõrd must-valge protsess, mida üritan selles uurimustöös ka näidata.

Kahekümnenda sajandi keskpaigas toimus koloniseeritud piirkondades murrang: paljud endised ekspluateeritud koloniaalkultuurid saavutasid iseseisva majandus- ning poliitorgani: rahvusriigi. Kuid selle uue olukorraga ei olnud endised koloniseeritud jõudnud veel nii-öelda puhtale lehele, rääkimata koloniaalsituatsiooni unustamisest. Nii-öelda „kannatanute“ kogemuste talletamiseks kujunes välja distsipliin, mida tuntakse tänapäeval postkoloniaalsete uuringute nime all. Kuigi selle distsipliini alguseks peetakse 1970. aastaid, siis tegelikkuses ilmus sama temaatikat käsitlevaid teoseid ka varem.

Enne, kui teen diskursuse ajaloolisest kujunemisest ülevaate, toon välja mõned punktid kõnealuse diskursuse nimetuslike eripärade kohta. Termin/mõiste/sõna **postkolonialism**, mis

² Koloniseerimiseelne kultuur, mille olemus põhineb tihti essentsialistlikul seisukohal. „**Autentne**“ (*authentic*) kultuur peaks olema võõrmõjutustest puhas kultuur. „Autentse“ kultuuri kontseptsiooniga ignoreeritakse tihti peale võimalust, et kultuurid võivad areneda ning muutuda vastavalt ümbritsevatele tingimustele. (Ashcroft 2007: 17)

tuli kasutusele 1960. aastatel, puhul on tähtis teadvustada, et post- postkolonialismis on laiem tähendus kui esialgu näib. Distsipliiniga mittetuttav lugeja lähtub üldisest teadmisesest, et eesliide **post-** tähendab järgset. Sellega seostub ladinakeelne fraas *post factum*, mille tähenduseks on: pärast sündmust, tagantjärele, pärast juhtunut. Sellest võib järeldada, et postkolonialism markeerib seda, mis on pärast kolonialismi. Tegelikult on postkoloniaalsed teoreetikud ning uurijad laiendanud selle termini tähendust. Postkolonialism ei tähistaks ainult ajaloolis-lineaarset perioodi, mis on „pärast“ kolonialismi, vaid see hõlmab endas ka kultuurisuhete põiminguid, mille lõi koloniseerimishetk. Seega hõlmab see ka protsesse pärast koloniseerimist, milleks on vahetult koloniseerimisele järgnenud; dekolonisatsiooni ning neokolonialismi (Peiker 2009: 866; Ashcroft jt 2002: 2).

Esimesed teosed, mille sisu ning teemapüstitust võib pidada postkoloniaalsete uuringute temaatikaga ühtivaks, avaldati juba 1950. aastatel. Nende autoriteks olid Martinique'i³ päritolu kirjanik ja poliitik Aimé Césaire, kes avaldas 1950. aastal essee pealkirjaga „Kolonialismi diskursus“ (*Discours sur le Colonialisme*) ning sama päritolu psühhiaater ja filosoof Frantz Fanon, kellelt ilmus 1952. aastal psühhoanalüütiline uurimus koloniseeritute teadvusest nimega „Must nahk, valged maskid“ (*Peau Noire, Masques Blancs*). Nimetatud Césaire'i teos jäi autori jaoks ainukeseks mõjukaks teoseks postkoloniaalses diskursuses, kuid Fanonilt ilmus veel vähemalt üks kanooniline uurimus – 1961. aastal „Maailma armetud“ (*Les Damnés de la Terre*).

Enne 1970. aastaid ilmub veel kanoonilise tähtsusega postkoloniaalseid kirjutisi, nagu Albert Memmi 1965. aasta „Koloniseerija ja koloniseeritu“ (*Portrait du Colonisé, Précédé par Portrait du Colonisateur*), mis vaatleb kolonialismi mõjusid nii koloniseeritu kui ka koloniseerija psüühikale. Eelmainitud kümnendiga jõuab postkolonialism akadeemilisse põhivoolu ning seda tänu Edward Saidi 1978. aasta monumentaalsele teosele „Orientalism“ (*Orientalism*). See teos on pigem diskursuseanalüütiline kui psühhoanalüütiline, nagu seda olid enamik varem mainitud teoseid. Siinjuures ei vaadelda kolonialismi mõjusid erinevatele kultuuridele, vaid tehakse laialdane ning põhjalik ülevaade sellest, kuidas on Lääs enda jaoks konstrueerinud oriendi (Loomba 1998: 43).

³ Prantsusmaa ülemeredepartemang.

Kuni 1980. aastateni toetuti postkoloniaalsetes uuringutes põhiliselt diskursuse- ning psühhoanalüüsile. Seejärel hakati kasutama ka Jacques Derrida poolt loodud dekonstruktsiooni meetodit. Dekonstrueeriv analüüsimeetod vastandus (diskursuseanalüüsi) vahendeile, mida kasutasid näiteks nii „Orientalism“ kui ka Bill Ashcrofti, Helen Tiffini ning Gareth Griffithsi „Impeeriumi kirjanduslik vastulööök“ (*The Empire Writes Back*, 1989), mis ühendab vaatluse alla „(Briti) Rahvaste Ühenduse kirjanduse“ ning „Kolmanda maailma kirjanduse“. Neid kahte nimetatud teost on dekonstruktsionistid nimetanud pealiskaudseteks ning monoliitselt vastandeid loovateks. Dekonstruktivistide eesmärgiks on sukelduda koloniseerija ning koloniseeritute vaheliste suhete komplekssusesse. Selle suuna tuntuimad esindajad on Homi K. Bhabha, oma teosega „Kultuuri asukoht“ (*The Location of Culture*, 1994), ning Gayatri Chakravorty Spivak, kes on postkoloniaalses diskursuses populariseerinud termini subaltern ning seda esseega „Kas subalternil on kõnevõime?“ (*Can the subaltern speak?*, 1988). (Peiker 2009: 866–867)

Postkoloniaalse kriitika üheks peamiseks uurimisobjektiks on kirjandus. Postkoloniaalseks nimetatakse üldises mõistes seda kirjandust, mis on mõjutatud Euroopa koloniaalhegemoonia poolt – nii selle ajal kui ka pärast seda. Selle all mõistetakse tavaliselt Aafrika, Aasia, Austraalia ja muude „klassikaliste“ asumaade kirjandust. Seega postkoloniaalne kirjandus kirjeldab koloniaalkogemust ning sellest tulenevaid pingeid, mida põhjustavad eriarvamused koloniaalsubjektide vahel. (Ashcroft jt 2002: 2) Distsipliinis üldlevinud arvamuse järgi ei saaks eesti kirjandust postkoloniaalseks lugeda, sest Eestimaa ei ole rahvusvahelise üldsuse silmis olnud päris-see-õige koloonia. See on aga vaieldav. Seda tõestavad ka arvukad näited erinevatest koloniaalpingetest mitmetes eesti kirjandusteostes. Kuid postkoloniaalne kirjandus ei ole kõigest koloniseeritute poolt kirjutatu, vaid sellest kogemusest kirjutavad ka koloniseerijad. Postkoloniaalse kriitika üks eesmärgi on ka viimaste poolt kirjutatud/ kujutatud universaalide ümberlukkamine (Barry 2009: 185).

„Orientalismist“ alates on olnud postkoloniaalsed uuringud aktuaalne teema akadeemilistes ringkondades. Kuigi võib öelda, et postkolonialism ei ole enam nii „kuum“ teema, kui ta oli varasemalt, siis sellegipoolest võib teda käsitleda populaarse meetodina. Seejuures üritatakse teda ka uudsena hoida ning leida rakendusvõimalusi uute sotsiosfääride peal, nagu seda on näiteks endised Nõukogude riigid. Nagu juba sissejuhatuses sai mainitud, siis siinnegi uurimustöö üritab tuua postkoloniaalsetesse uuringutesse, aga eelkõige eesti postkolonialismi,

uusi perspektiive. Selleks kasutan ideid varem vähekasutatud mõtlejatelt, nagu Norbert Elias ning Alain Badiou.

1.2 POSTKOLONIALISM JA EESTI

Postkolonialismi uuringud on suunatud eelkõige „klassikaliste“, nagu inglise, prantsuse ja hispaania koloniaalvaldustes arenenud kultuurisuhete uurimiseks. Reaalsuses on see liikunud oma raamistikest edasi. Sealhulgas ka eesti kultuuri uurimiseks tõsiseltvõetava meetodi staatuseni. Postkolonialism jõudis eesti kultuuriperioodikasse aastal 2000, kui Vikerkaare juulikuu numbris avaldati kaks selleteemalist artiklit: Ringo Ringvee „Kariibi ajalugu ja kultuur: postkoloniaalne lugemine“ ning Tiit Hennoste „Eesti kirjanduse keelest modernismi, postmodernismi ning postkolonialismi taustal“. Kuigi postkolonialism on eestlaste akadeemilise peavooluni jõudnud ligi kolmkümmend aastat pärast meetodi populaarseks muutumist, siis on sellest saanud siiski prestiižne uurimisvaldkond. Seejärel on ISE (*Index Scriptorum Estoniae*) artikliandmebaasi andmetel ilmunud mitukümmend artiklit, mida on võimalik leida, kasutades märksõna „postkolonialism“. Samuti on kaitstud sellel teemal mitmeid lõputöid, nagu Tartu Ülikoolis Kadri Naanu magistritöö „Orjanduse kujutamine Toni Morrisoni romaanis „Armas“ ja Eduard Vilde romaanis „Mahtra sõda““ või Eesti Kunstiakadeemias Triin Tulgiste magistritöö „Eesti 1960ndate kunstiuuendus kui enesekolonisatsioon: Visarite näide“. Postkolonialismi populaarsuse märgiks võib lugeda ka seda, et 2003. aasta aprilli-mai koondexemplarina ilmus Vikerkaares postkolonialismi erinumber. Sama on 2017. aasta kevadeks plaaninud humanitaarteaduslik perioodiline ajakiri Methis (vt <http://methis.ee/>).

Kuigi postkoloniaalne teooria on tänuväärne diskursus, mis aitab paremini mõista teatud protsesse erinevates maailma regioonides, siis tuleb selle kasutamisel teadvustada teatavaid ohte. Kui see oma „autentsetest“ rakenduspesast⁴ eemaldada, siis on võimalus, et postkoloniaalsuse mõte kaob ületõlgendamistesse. Selle asemel võib võimusuhte avalikustamise asemel toimuda nende hägustumine. (Loomba 1998: 19)

⁴ Siinkohal mõtlen kultuure, nt India, Alžeeria jne, mille näitel on postkoloniaalsed teooriad konstrueeritud.

Mitmed eesti kultuuri puhul postkolonialismi rakendavad artiklid arutlesid selle üle, mil viisil ning määral on võimalik kõnealust meetodit kasutada. Diskussioon tulenes sellest, et postkolonialistlik teooria on seadistatud sobituma nii-öelda klassikaliste koloniaalkultuuridega. Kuigi pealtnäha erineb eesti kultuur neist, siis sellegipoolest ei olda vastandid. Lähtudes rassikesksest arutelust, siis eestlased ei ole tumedanahalised, kuid see ei tähenda koloniaalperspektiivi puudumist. See vaatenurk nõuab aga teistmoodi lähenemist. Teisisõnu: postkoloniaalset teooriat tuleb eesti kultuuri jaoks tõlkida.

Üks esimesi sellel teemal kirjutatud artikleid oli Tiina Kirssi „Rändavad piirid: Postkolonialismi võimalused“ (2001). Nimetatud artiklis toob autor välja erinevad ohud, mis võivad taolise meetodi puhul ilmned. Nende hulgas mainib ta kultuuriimperialismi, mis töötab sarnaselt enesekolonisatsiooniga. See tähendab, et endale omistatakse koloniseeritu staatus vabatahtlikult. Kirss pakub välja viise, kuidas efektiivselt importida postkolonialismi meetodeid, sobitumaks eesti kultuuriga. Selleks on ta välja pakkunud kolm võimalust:

- Esiteks lugemisviisid (*reading practices*), mille eesmärgiks on uurida tekste ning neist välja tuua erinevad märgid kolonialismist, nagu koloniseeriija-koloniseeritu suhe, hübriidsus jne (Kirss 2001: 675). Sealjuures ei ole primaarne, kelle korpusest need tekstid tulevad – tähtis on uurida nii koloniseerijaid kui ka koloniseerituid. Eesti puhul on sellisel juhul võimalik tekste leida nii eesti soost kirjanike kui ka baltisakslaste töödest.
- Teiseks sobib Kirssi arvates otsene generatiivsete mõistete, nagu mimikri ja hübriidsus, „tõlkimine“ ning nende rakendamine erinevatel teostel. Selle teguviisiga oleks võimalik välja tuua aspektid eesti kirjanduse heterogeensusest, mis näitaks, et eesti kultuur on mõjutatud teiste poolt. (Samas: 675)
- Kolmandaks pakub ta välja teoste puhul rahvuse, rahvusküsimuste ning natsionalismi temaatika käsitlemise. Samuti esitab ta võimaluse rahvuslike narratiivide otsimiseks. (Samas: 675) Nagu Jakob Pärna „Oma tuba, oma luba“ ei ole kõigest taluperemeheks saamise käsiraamat, vaid ka eestlaste nii-öelda rahvuse/riigi ülesehitamise juhendus. See laotab narratiivi viisil, kuidas peaks toimuma eestluse ülesehitamine.

Sealjuures postuleerib autor ka hoiatuse. Tähtis on, enne ühegi meetodi rakendamist või eesti kultuuri dekonstrueerimist postkolonialistliku meetodi abil, läbi mõelda, millised on nende

sobitumise tasandid. Kuid ta möönab, et sellega ei tohiks probleeme olla, sest nn klassikalised koloniaalkultuurid sisaldavad omavahel samuti erinevusi ning ka nende puhul tuleb läheneda erinevatest perspektiividest. (Kirss 2001: 679)

Järgnevalt on sobiv ülevaade teha ajaloolisest asjade seisust, mis on tinginud eestlaste „postkoloniseerimise“. Eestlased on olnud võõrvõimude poolt koloniseeritud aastasadu. See tähendab, et alates kaheteistkümnenda sajandi esimesest poolest saati on olnud oma maa peremehed kõigest nelikümmend kaheksa aastat. Epp Annus avaldas 2007. aastal Vikerkaares artikli pealkirjaga „Postkolonialismist sotskolonialismini“, milles ta teeb ülevaate sellest, kuidas võiks eesti kultuuri käsitleda ajaloolisest perspektiivist kui koloniaalpärandiga nähtust. Autor tõdeb, et eesti kohta ei ole varasematel sajanditel kasutatud mõistet asumaa (Annus 2007: 67). Kuid siiski on tegemist kolooniaga, sest pärast nn *muistset vabadusvõitlust* asusid praeguse Eesti aladele elama võõrvallutajaid, eelkõige ristirüütlite ning vaimulike lähikondlased. Nende arvukus ei olnud märkimisväärselt suur, kuid tegemist oli siiski võõraste vasallidega, kes kohalike üle järelvalvet olid saadetud pidama (Samas: 68).

Epp Annus argumenteerib, et kuigi Eesti aladel ei valitsenud tüüpiline koloniaalsituatsioon, siis üheksateistkümnenda sajandi keskpaigaks kujunenud olukorda võib nimetada postkoloniaalseks ning on võimalik välja tuua mõned punktid selle toetuseks:

- Eestis oli ennast kehtestanud võõras võim (Samas: 68). Kuigi *de jure* olid Eesti alad Vene Impeeriumi regulatsiooni all, siis *de facto* omasid mõjuvõimu baltisakslased.
- Eestis valitses rahumeelne kooseksisteerimine (Samas). Kuigi võis täheldada ambivalentset kooseksisteerimist, siis Annuse väide rahumeelsest kooseksisteerimisest ei pea paika, sest baltisakslased toetusid siiski oma võimu kehtestamiseks tihti vägivaldale, nt praktiseeriti erinevaid karistusaktioone s.h. ka talukohalt minemakihutamine ning rahutuste vägivaldne mahasurumine. Fakt, et esines konflikte, tundub olevat ka parem argument, millega kinnitada Eesti kui koloniaalvalduse staatust.
- Eestlastele on alati olnud tajutav Teise kohalolu (Samas: 68). Erinevatel perioodidel on elatud külg-külje kõrval Teistega – rootslastega, taanlastega, baltisakslastega, venelastega jne. Kõik see on jätnud eesti kultuurile oma pitseri. Kuna enamjaolt olid

eestlased koheldud alamatena, siis on sellega sööbinud nende kollektiivsesse mällu alaväärsuskompleks.

- Sarnaselt eelnevaga on eestlastele tähtis suhestuda alistatu kogemusega (Annus 2007: 68). Eestlaste kultuuripärand on rikkalik erinevate teoste poolest, mis räägivad sellest, kuidas neid on represseeritud ning alavääristatud.

Eestlaste koloniaalkogemus ei piirdu vaid 20. sajandi eelse ajaga. 1940. aastatel langes Eesti Vabariik kolme okupatsioonikogemuse osaliseks. Esiteks Nõukogude Liidu, teiseks natsionaalsotsialistliku Saksamaa ning kolmandaks taaskord NSVLi. Millise terminiga oleks sobiv seda olukorda, mis iseloomustab nõukogude võimu Eestis asetsemist, nimetada? Üldlevinud arusaam on, et tegemist oli okupatsiooniga. Tänapäeval on seda hakatud kutsuma ka kolonialismiks. Nõukogude kolonialism uurimine on populaarne teema, mida põhiliselt Ida-Euroopast pärit haritlased viljelevad ning otsivad sellele kohta postkoloniaalses diskursuses.

Võib väita, et nõukogude okupatsiooni näol oli tegemist laiaulatusliku koloniseerimisprojektiga. Enne põhjenduste juurde minekut vaatlen, miks ei ole loetud endiseid Nõukogude „vabariike“ postkoloniaalseteks. Oma artiklis „Kas post- postkoloniaalses on post-postsovetlikus? Globaalse postkoloniaalse kriitika poole“ pöörab sellele tähelepanu David Chinoi Moore. Tema arvates on asi selles, et paljud, kes on kolonialismi kritiseerinud, on olnud vasakpoolse maailmavaate pooldajad. Nad on näinud Nõukogude Liidus nii-öelda vabaduse kantsi, kus inimene ei ole allutatud kapitalistlikule ekspluateerimisele. Sellised mõtlejad on olnud mitmed kanoonilised postkoloniaalsed kriitikud⁵. Kuid kõige iroonilisemalt mitte-vettpidavam argument on see, et Ida-Euroopa endised sotsialistlikud riigid ei asu emamaast suure veekogu poolt lahutatuna. (Moore 2011: 209)

Eesti akadeemilises sfääris on teinud palju tööd postsovetlike riikide inkorporeerimiseks postkoloniaalsesse teooriasse Epp Annus, kes on avaldanud mitmeid artikleid kõnealusel teemal. Tema leiab, et see on tarvilik perspektiiv ning see märgib paradigma muutust

⁵ Näiteks Frantz Fanon jt, aga ka muus diskursuses tuntud mõtlejad, nagu Jean-Paul Sartre.

postkoloniaalses diskursuses. Praeguseks on nõukogude pärandi uurijad teadvustanud, et seda peaks tegema ka postkoloniaalse teooria meetodeid kasutades (Annus 2011: 16).

Selleks on olnud vaja paika seada teatud ühiskondlikud parameetrid, mille järgi peaks nõukogude pärandit käsitlema kui koloniaalpärandit. Kuid enne nende konkreetse tingimuste juurde minekut oleks tähtsam üle vaadata, mis on siiski okupatsiooni ning kolonialismi erinevused. Kolonialism on üldteadvuses nähtus, millega kaasneb kohalike rahvaste allasurumine ning nende loodusvarade ja tööjõu ekspluateerimine. Okupatsioon on aga võõrriigi sõjaline kohutamine, viies alistatavasse võõrväed. Okupatsiooni olemus on juriidiliselt määratletud: see on ajutine, tavaliselt lühiajaline. Nõukogude „okupatsiooni“ käsitledes ei saa me ajutisest hõivamisest rääkida. Pigem oli Eesti Vabariigi „okupeerimise“ näitel tegemist koloniseerimisega, mida saab defineerida järgnevalt: tegemist oli militaarokupatsiooniga, millega kaasnesid ümberasujad ning maavarade omastamine. (Annus 2012: 31)

Okupatsiooni puhul ei toimu võimu detsentraliseerimist. Teoreetiliselt on võimul oma rahvas, kuid võõrvägede kohaolu segab valitsuse toimimist. Nõukogude kolonialismi puhul toimus siiski võimuinstantsides nihe – korraldused hakkasid tulema Moskvast (nukuvalitsus), toimus majandusliku sfääri ümberorganiseerimine uue organiseerituse hüvanguks (turumajanduse asemele tuli käsumajandus), eestlaste sekka saabusid ümberasujad teistest NSVLi liikmesriikidest ning kohalikku kultuuri represseeriti. (Samas: 31)

Epp Annus arvab, et nõukogude kolonialismi võiks nimetada terminiga **sotskolonialism**. See tähendab seda, et üks riik allutab teise riigi oma võimule selleks, et levitada sotsialistliku ideoloogiat (Annus 2007: 76). See ideoloogia ei saanud kehtivaks ainult riigijuhtimises ega majanduses, vaid ka kultuuris üleüldiselt. Sealhulgas ka kirjanduses ning kujutavas kunstis, kus ametlikuks „kunstivooluks“ sai sotsialistlik realism. Kuna selle töö teemaks on enesekolonisatsioon, siis kas ei võiks nimetada nõukogude kolonialismi mõjuväljas toimuvat enesekoloniseerimist **sotsialistlikuks enesekolonisatsiooniks**?

Sotsialistliku enesekolonisatsiooni saab vaadelda kahest perspektiivist. Esiteks võib seda näha kui siirast nõukogude ideoloogiaga kaasaminekut. Teiseks aga saame vaadelda ka Eliase tsiviliseerumisprotsessiga sarnast nähtust – mugandumist. Ideoloogiale alluti ning astuti sellega ambivalentssesse suhtesse, sest see võis tähendada kergemat elu uues režiimis. Eestis mõistsid paljud, kui „okupatsioon“ oli juba paarkümmend aastat kestnud, et tõenäoliselt mütoloogilist „valget laeva“ ei tule ning saadi aru, et vastuhakk on mõttetu. Seetõttu asutigi võimuga koostööle. Selline perspektiiv oli aga ebasiiras ideoloogia suhtes (Annus 2012: 36).

1.3 ENESEKOLONISATSIOON: EESTIS JA MUJAL

1.3.1 ENESEKOLONISATSIOON: TIIT HENNOSTE MÕTTED

Kuigi sõna koloonia ning selle tuletised on olnud eesti keeles käibel vähemalt 150 aastat, siis seetõttu on tõenäoline, et eesti kultuuri kohta on terminit enesekolonisatsioon ka juba varem kasutatud. Selle mõiste teoreetiline defineerimine leidis aset aga 2003. aastal⁶, kui Tiit Hennoste sõnastas seda järgnevalt:

Enesekolonisatsioon tähendab protsessi, mille kaudu autoriteetne kiht koloniseeritavaid võtab ise ja vabatahtlikult omaks kolonisaatorite väärtused, kombed, kultuurimudelid jms ning asub neile toetudes muutma oma kultuuri kolonisaatorite kultuuri sarnaseks. (Hennoste 2003: 88–89)

Selline definitsioon on aga puudulik, sest enesekolonisatsioon ei ole piiratud vaid autoriteetse kihiga. Sellega tegelevad ka „alumised“ kihid. Seega enesekolonisatsiooni võrdsustav taotlus algab „alumiste“ klasside tahtest oma positsiooni ühiskonnas parandada. Kuid samas on mõistetatav, et Tiit Hennoste sellist definitsiooni kasutas, sest tema uurimisobjektiks oli sellest kontseptsioonist lähtuvalt Noor-Eesti rühmitus. Nemad pretendeerisid olema eestvedajateks eesti kultuuri eugeenilises projektis. Reaalsuses võisid aga ka talupojad tegeleda enesekolonisatsiooniga. Näiteks kui suunduti koolidesse, mille õpetajateks olid tihti saksa soost õpetajad või nende teadmised omandanud eesti päritolu haritlased, kelle kaudu jätkus tsivilisatsiooni aspektide ülekanne.

⁶ Tiit Hennoste väidab ise, et võttis selle kontseptsiooni käibele 1999. aastal (Hennoste 2006: 12).

Mõne sõnaga „Noor-Eesti kui lõpetamata enesekoloniseerimisprojekt“ põhjal Tiit Hennoste perspektiivist nooreestlaste enesekoloniseerivale tegevusele. Ta nimetab seda missiooniks, mille eesmärgiks oli tuua „Euroopa valgus“ mahajäänud ja primitiivsesse perifeeriasse (Hennoste 2006: 32). Nooreestlased olid omandanud negatiivse hoiaku eesti kultuuri suhtes. Neile oli omane üleolev suhtumine, mis seisnes selles, et ei nähtud eesti kultuuris mitte midagi väärtuslikku (Samas: 19). Seetõttu olid nad justkui sisemised kolonisaatorid – oldi omaks võetud koloniseerija perspektiiv ning sellest lähtuvalt kujundati negatiivsusesse kalduv arusaam ülejäänud rahvast.

Nooreestlased pidasid eesti keelt sõnavara väiksuse tõttu alamaks. Sellest tulenevalt oli Johannes Aaviku arvates tarvis võimalikult palju võõrsõnu importida. Aaviku sõnul oli võimalik eesti keelt uuendada, tuues sisse ka võõrapäraseid sõna- ning pöördemudeleid. Seetõttu on eesti kirjakeel suuresti enesekolonisatsiooni tulemus. (Samas: 22)

Samuti ei puudunud konservatiivsemate nooreestlaste vaadetest ka tõupuhtuse taotlus, mis oli seostatav pigem tõnissonliku rahvuslikkusega kui rassiga (Samas: 22–23). Siinkohal on – arvestades eelnevalt sõnatu sisu – tegemist iroonilise perspektiiviga, sest kuigi oldi seisukohal, et eesti kultuur ei ole kvaliteetne, siis eesti rahva suhtes aga eeldati selle (tõu)puhtust. Neid seisukohti seob aga Hennoste essentsialistliku puhtuseideoloogiaga, mis eeldab, et ollakse truu nii-öelda „autentsele“ talupojakultuurile. Sellise seisukoha omaksvõtt on aga samuti enesekolonisatsiooni tulemus (Samas: 23), sest nii-öelda „autentne“ talupoja-kultuur on koloniaaldiskursuse produkt. Seda seetõttu, et koloniseeritud rahvas vajab pidet, millele toetuda koloniseerijatele vastandumises. Selleks loodi arusaam eestlastest kui talurahvast, keda seob eriline side maatükkiga, millel elatakse ning surrakse.

Nooreestlastele oli enesekoloniseerivas tegevuses tähtsateks kontseptsioonideks ka ruum ning aeg. Ruumi all mõeldakse linna, keskust, metropoli aga ka isamaad. Kolonialism on linnakultuuri esindaja, kuid Eestis ei olnud ühtegi suurlinna. Eestlaste linnakultuur oli tegelikult aguli ning alevite kultuur. Seetõttu hakkasid nooreestlased looma euroopalikku suurlinnainimest Eestis. See oli aga linnade puuduse tõttu mentaalne tegevus. Samamoodi oli ka keskusega/isamaaga. Nooreestlased löid sellest vaimse kujutelma – neil ei olnud realselt eksisteerivat asukohta, mis loogiliselt oleks olnud näiteks Pariis või mõni muu Lääne-Euroopa

suurlinn. (Hennoste 2006: 25–26). Ajast rääkides mainib Hennoste, et see, mida nooreestlased importisid oli tegelikult iganenud: nad ei koloniseerinud ennast kaasaegseks, vaid pigem 19. sajandi lõpuperioodi eurooplaseks (Samas: 27–28).

Hennoste arvates oli nooreestlaste tegevuse tulemuseks hübriidkultuur, mis on esmalt segu Euroopa koloniaalväärtustest, teisalt aga essentsialistlikust talurahvakultuuri ideoloogiast (Samas: 30). Hennoste arvates ei teinud nooreestlased seda teadlikult, sest kahe poole sünteesimine oleks nõudnud lisaks eurooplusele ka eestlaslikkuse ümbermõtestamist. Seda aga ei tehtud ning seetõttu piirduti vaid kultuuriimpordiga, mis omandas järgneva värvingu:

„Saagem euroopalikeks intelligentideks, arendagem välja igaihe individuaalsus ja lõpetagem jutud rahvusest!“ (Hennoste 2008: 271)

1.3.2 UKU MASING, JAAN KAPLINSKI JA ANTI-ENESEKOLONISATSIOON

Kui üldiselt on uuema aja diskussioon (vt järgmist alapeatükki) enesekolonisatsiooni üle toimunud pigem selle mõiste sobivuse üle eesti kultuuri kirjeldamiseks ning analüüsiks, siis **Jaan Kaplinski** kritiseerib konkreetselt seda nähtust, enesekolonisatsiooni terminit kasutamata. Kuid teades seda, et Kaplinski mentoriks on olnud **Uku Masing** oma filosoofiaga, siis on vajalik ka esimese seisukohast ülevaate tegemiseks teada, milline oli viimase nägemus sellest kontseptsioonist.

Uku Masingu seisukoht oli enesekolonisatsiooni suhtes samuti negatiivne, kuigi ta seda terminit ise ei kasutanud, vaid pigem rääkis nähtustest, mida võib selle mõistega tähistada. Masingu arvamus kultuuride ülevõtmise kohta ei olnud pelgalt ühepoolse tegevuse kritiseerimine, vaid selle juured asusid üleüldises indogermaani kultuuride kriitikas. Seda teemat on Masing puudutanud mitmetes artiklites ning teostes (nt „Keelest ja meelest“; „Taevapõdra rahvaste meelest ehk jutte boreaalsest hoiakust“).

Kirjutises „Taevapõdra rahvaste meelest ehk jutte boreaalsest hoiakust“ näitlikustab ta tabava metafooriga indogermaani pealetungi soomeugri kultuuridele, eelkõige eestlastele. Nimetatud

rahvas on olnud selle pakutava eest ka tänulik. Masing kasutab näitlikustamiseks metafoorina „ravimit“, mida on eestlastele juba erinevate rahvaste poolt alati peale surutud – mujalt tulnu on alati parem kui eestlaste enda oma. Seda isegi siis, kui see teises kultuuriruumis on tegelikult iganenud nähtus. Masingu sõnutsi on eestlane alati pürginud saada SKE-ks ehk standardseks keskmiseks eurooplaseks. (Masing 2004: 240–241) Võib öelda, et Masingu seisukohad on boreaalsuse kaitseks. Borealism (põhjamaade rahvaste eksotiseerimine), mida võib kõrvutada orientalismiga, nagu seda näeb Said, kujunes välja juba varasemas baltisaksa koloniaaldiskursuses (vt Plath 2008).

Kaplinski vaadetest ülevaate tegemist alustan järgneva tsitaadiga Thomas Salumetsalt, kes iseloomustab eelmainitu artikleid:

Neis väljendub ennekõike enesekolonisatsiooni kriitika. Võõramaiste vaadete järgi joondumine ning koloniaalsete kultuurimustrite omaksvõtmise tulemusena sai kannatada eestlaste ökoloogiline arukus, maad võttis alaväärsuskompleks ning inimeste teadvus otsekui lõhestus. Sellesse vaimselt kahjustavasse protsessi sekkudes teeb Kaplinski panuse Eesti põlise identiteedi globaalsetele aspektidele. Neis vastukaalu nägemine kujutab endast ajakohast reaktsiooni, ent paradoksaalsel moel hoiab ühtlasi aktuaalsena sedasama probleemi, millega ta tegeleb. (Salumets 2014: 302)

Kaplinski poolt omaksvõetud hoiak kritiseerib eestlaste enesekoloniseerimise altisust. Sarnaselt Uku Masingule ei kasuta ka Kaplinski konkreetset terminit enesekolonisatsioon. Tema kriitika on samuti suunatud põhimõttele, et eestlane tahab saada SKE-ks ehk standardseks keskmiseks eurooplaseks (Samas: 314). Kaplinski arvates ei ole eestlane keskmine eurooplane. Eestlane on sunnitud selleks ja mitte sakslaste poolt, vaid oma ajaloo poolt, millega peab leppima (Kaplinski 2004a: 11). Siin mõtleb Kaplinski tõenäoliselt seda, et eestlased on olnud mitmeid kordi vallutatud erinevate võõrrahvaste poolt ning see on eestlaste ajalugu. See ei tähenda Kaplinski arvates aga seda, et peab leppima kõigega, mis teeb eestlasest nii-öelda SKE (Samas).

Kaplinski üheks põhiliseks ideeks tema enesekolonisatsiooni kritiseerivates tekstides on see, et eestlased on olemuselt indiaanlased, nagu Ameerika põlisasukatki, ning peaksid selle

identiteedi säilitama. Eestlase rolliks peaks olema Lääne kultuurile vastuhakkaja, keelduja ja alternatiiv, nagu seda on indiaanlased Ameerikaski. Eestlane peab esindama teistsugust perspektiivi elule ning maailmale üleüldiselt. Ka ühiskondlikele universaalidele vastupanevad individid, nagu kirjanikud, filosoofid jne. on Kaplinski arvates indiaanlased, kes ei ole ennast veel päris valgeks koloniseerinud. (Kaplinski 2004b: 15–16) Seetõttu arvabki Kaplinski, kes paneb järgnevad sõnad Vercingetorixi suhu ning millega ta vastandub nooreestlaste loosungile:

„Olgem eestlased, aga saagem ka indiaanlasteks“ (Samas: 19)

Thomas Salumetsa sõnul toodab Kaplinski hoiak aga teatavat dualismi. Kui kirjanik räägib kolonialismi asendamisest millegi muuga, siis ta samas paradoksaalselt tegelikult juurutab ühiskonnas kolonialismi mõjusid. Selle tulemusena hakkab taaskord tööle enesekolonisatsioon, mida Kaplinski nii teravalt kritiseerib. Seekord on ta aga ise selle protsessi kandjaks. (Salumets 2014: 304)

Kaplinskist rääkides tuleb välja, et selle uurimustöö eesmärgiks on vastanduda tema perspektiivile, milleks on enesekolonisatsiooni kui negatiivse nähtuse käsitlemine. Kaplinski arvates hukutab enesekolonisatsioon eestlaste „indiaanikultuuri“, kuid siinse töö eesmärgi seisukohalt võib välja lugeda, et tsiviliseerivate praktikate ülevõtmine aitab luua keskkonda vanade kommete säilitamiseks, mida peaks tagama koostöö.

1.3.3 ENESEKOLONISATSIOON:

DISKUSSIOON EESTI KULTUURIMAASTIKUL

Enesekolonisatsioon on nii termini kui kontseptsioonina leidnud eesti akadeemilises sfääris nii pooldajaid kui ka kritiseerijaid. Selles alapeatükis teeme ülevaate sellest, milline on olnud diskussioon enesekolonisatsiooni kui termini/kontseptsiooni üle eesti kultuuriuurijate seas. Hennoste väited enesekolonisatsiooni ning Noor-Eesti kohta olid sütikuks laiemale arutelule.

Ühe vastusena Hennostele ilmus **Aare Pilve** artikkel „Sa oled mul Teine“: Teisesusest eesti kultuuri eneseanalüüsis“, milles ta kõrvutab enesekolonisatsiooni eksistentsialismiga ning „katkestuste kultuuri“ kontseptsiooniga. Seejärel avab laiemalt enesekolonisatsiooni kui nähtuse tähendust ning arutleb selle üle. Pilv näeb enesekolonisatsiooni kui kontseptsiooni, mille kohaselt on eesti kultuur „tõelise originaali“ koopia, „midagi teist“ või teisest universaalse suhtes (Pilv 2008: 72). Selles mehhanismis näeb ta teisesuse avanemist kahel tasandil (Samas: 72) – baltisakslased kui teised; eestlased enda suhtes kui teised (kolonialistlik perspektiiv). Pilve arvates ei ole enesekolonisatsiooni kui mõiste eesmärgiks pretendeerida tõde valgustama ning olla tõe-jõu poolest kaalukas, vaid pigem huvitav instrument, millega küsitavaks muuta eestlaste eneseidentiteet (Samas: 73).

Samuti nimetab ta Hennoste teooriat ise juba enesekolonisatsiooniks, sest ta esitleb eestlast koopiainimesena (Samas: 78). Sealhulgas huvitava mõttelahendusena pakub ta välja, et kõik koloniseerivad kultuurid on olnud enesekolonisatsiooni tulemused, s. t. nad kõik on joondunud mingi tsiviliseeriva universaalse dünaamika järgi (Samas: 73–74). Pilve arvates eestlane olla tähendas juba enesekoloniseerimist. Nooreestlased löid dünaamika, kus eristumine ei oleks erinevate rahvuste tasandil, vaid rahvuse enda sees. Koloniseerimine eeldas juba rahvuste olemasolu, seega kuna eestlased oli koloniseeritud, siis nende rahvusesse oli sissekodeeritud enesekolonisatsioon (Samas: 75).

Lisaks Aare Pilve mõtisklustele puudutavad enesekolonisatsiooni temaatikat põgusalt samuti kogumikus „Rahvuskultuur ja tema teised“ avaldatud artiklid **Cornelius Hasselblattilt** („Rahvuskultuuri paradoks ning eesti keele tähtsus“) ning **Ulrike Plathilt** („Euroopa viimased metslased“: eestlased saksa koloniaaldiskursis 1770–1870“). Hasselblatt seob kõnealust mõistet aruteluga hübriidsuse ning „autentsuse“ üle. Tema sõnul on kahtlane hübriid ja mittehübriidkultuuride olemasolu ning kui kasutatakse neid mõisteid, siis tegeletakse enesekoloniseerimisega, sest omistatakse hoiak, nagu oleks olemas puhas autentne kultuur, kuigi reaalsuses olevat kõik hübriidid (Hasselblatt 2008: 17).

Ulrike Plath arvab, et termini enesekolonisatsiooni asemel võiks kasutada parem sõna enesetsiviliseerimine. Ta eristab neid kahte kontseptsiooni väitega, et kui teise puhul toimub tsivilisatsiooni ülevõtmine koloniseerijalt, siis esimese puhul võetakse üle ka nende poolt

konstrueeritud tehisk „autentne“ kultuur. (Plath 2008: 56) Enesetsiviliseerimine on pädev kontseptsioon enesekoloniseerimisega kõrvutamiseks ning seda annab edukalt siduda Norbert Eliase teooriaga tsiviliseerumisest. Kuid eeldades postkoloniaalse terminoloogia ning konteksti kasutamist, siis sobib enesekolonisatsioon siiski eesti kultuuri „eugeenika“ markeerimiseks paremini. Seda juhul, kui ei laskuta eristusse, mille kohaselt üks tähistab tsiviliseerumise õnnestumist (enesetsiviliseerimine) ning teine luhtumist (enesekoloniseerimine).

Diskussioonist võtab eksistentsialismi mõttevahetuse raames osa ka **Märt Väljataga**. 2011. aasta artiklis („Katkestuste kultuur, enesekolonisatsioon, eksistentsiaalne Eesti“) nimetab ta Hennoste enesekolonisatsiooni metafoori ebaõnnestunud liigseks dramaatiliseks ning pakub, et paremaks lahenduseks oleks teatud sotsioloogilised teooriad, mille eesmärgiks on rahvosluse üle polemiseerida. Samuti leiab ta, et on vale nimetada kultuuri moderniseerimist enesekolonisatsiooniks. (Väljataga 2011: 1728–1730) Väljataga poolt kasutatud argumendid enesemoderniseerimise kasuks on sarnased siinses uurimustöös Eliase teooriate põhjal konstrueeritud väidetega, kuid sellegipoolest ei maksa enesekolonisatsiooni pelgalt löökfraasiks tembeldada. Kui teemale läheneda sotsioloogina, siis on tõepoolest rohkem kasu Väljataga poolt välja pakutud teoreetikute, nagu Isiah Berlini, John Plamenatzi ning Liah Greenfeldi, mõtetest. Aga kui läheneda kultuuriteoreetikuna või kirjandusteadlasena, kes on valinud meetodiks postkolonialistliku teooria meetmed, siis on enesekolonisatsioon sobivam termin. Küsimus on siin valitud distsipliinis ning perspektiivide pluralismis.

Samuti võtab arutelust osa folklorist **Kanni Labi** artikliga „Eesti regivärsi teekond 21. sajandisse“ (2012). Selles diskuteerib ta selle üle, kas regilaul on kolonisaatorite tööriist või ohver. Ta toob välja, et 19. sajandil ei peetud tol ajal tuntud regilaule piisavalt kõrgetasemelisteks ning väärtuslikeks (enesekolonisaatorite mõõdupuu järgi). Seetõttu ei saanud need olla ka „autentsed“ ning „autentset“ eesti kultuuri representeerivad. Selle tulemusel levis mõtteviis, et eesti kultuuri iseloomustav „autentsus“ asub mujal ning see oli eelduseks sellele, et hakati esitama omaloomingut tõelise regilauluna. Kuna neid võis pidada arvestatava esteetilise väärtusega teosteks, mis vastasid kaasaegsetele standarditele, siis neid võeti vastu ka kui „autentseid“. See näitab, et sellel ajal oldi juba Euroopa kultuurisfääri assimileerunud ning tõeliselt „autentset“ ei osatud enam sellena näha. Seetõttu oli tarvis luua midagi, mis euroopalikele mallidele vastaks. Labi kritiseerib ka tänapäevast pseudo-

dekoloniseerimist. See tähendab tema jaoks toimingut, kus kombineeritakse erinevaid leide arhiividest, mis näivad autentsetena. Sealjuures vaadatakse (teadlikult) mööda osadest elementidest. Hilisematel põlvkondadel olevat keeruline aru saada sellest, mis on tõeliselt autentne ning serveeritakse ettekujutust nähtustest, mis on väidetavalt vabad võõrmõjudest. (Labi 2012: 329–330)

Selle teguviisiga, kus luuakse omaloomingut autentse rahvakultuuri pähe, ühtib hästi ka enesekolonisatsiooni ilming, mille kohaselt peab igal korralikul Euroopa rahval olema oma eepos. See oli ka ajendiks „Kalevipoja“ kirjutamisele. (Pilt 2008: 70–71)

1.3.4 ENESEKOLONISATSIOON RAHVUSVAHELISES DISKURSUSES

Kuid eesti kultuuriruum ei ole ainuke, kus on räägitud enesekolonisatsioonist, vaid seda on tehtud ka mujal, nt nii Jaapanis kui ka Ida-Euroopas. Viimase käsitlused on eestlastele kõige lähedasemad, sest oma geograafilise positsiooniga asetsevad neile ligemal ka kultuuriliselt.

Bulgaaria mõtleja **Alexander Kiossev** vaatleb enesekolonisatsiooni kui metafoori. Tema sõnutsi on kõige aluseks nii-öelda sotsiaalne kujutlusvõime, mille baasiks on kogukonnale ühised stereotüübid. Kiossev arvab, et kui toimus Läänemaaailma moderniseerumine, siis pandi paika kõik tasandid, millel kultuurid asetsesid. Seetõttu hakkas toimuma mitte-füüsiline kolonisatsioon, mis oli katalüsaatoriks enesekolonisatsioonile. Enesekoloniseerivad kultuurid tundsid ennast, võrreldes nii-öelda klassikaliste koloniaalvaldustega, tsiviliseeritud maailma osana, kuid neile oli omane teatav „ilma-oleku-tunne“. Selle tulemusel tunnetati oma kultuuri kui puudulikku või äraspidist. (Kiossev 2010)

Kiossev tõdeb, et enesekolonisatsiooni põhjuseks oli nii-öelda tsivilisatsiooni puudujääk, millele ta viitab Bulgaaria esimese ajakirja asutaja Konstantin Fotinovi kaudu. Nimetatud isiku sõnul oli probleemiks see, et bulgaarlastel polnud oma ajalehti, ajakirju, filosoofiat, loogikat, ajalookirjutamist ja muud taolist, mis on tsiviliseeritud ja suurtele Euroopa rahvastele omane. Bulgaaria rahvuslikul ärkamisajal viitasid asutatud ajakirjad ja –lehed, et puudujääk oli kultuuri rahvuslikes aspektides. Selline puudujääk tekitab Kiossevi arvates

kollektiivset traumat. (Kiossev 1999) Sarnasest perspektiivist võib vaadelda ka eestlaste rahvuslikul ärkamisajal toimunut.

Omamoodi perspektiiv enesekolonisatsioonile tuleb Jaapanist ning sellele nähtusele tolles kultuuriruumis on valgust heitnud mõtleja nimega **Hiroshi Yoshioka** oma essees „Samurai and the Self-Colonization in Japan“. Jaapanlased on üks neist Aasia rahvustest, kellel õnnestus koloniaalikest täielikult pääseda tänu iseseisvale edukale moderniseerumisele ja seda omakorda tänu teatavatele enesekolonisatsioonipraktikatele. Erinevalt teistest (koloniseeritud) Aasia kultuuridest, kes tunnevad teatud vastuolu nii-öelda autentse ning kolonisaatorite kultuuride vahel, tunnetavad jaapanlased enda puhul oma ning Lääne kultuuri harmoonilist sümbioosi (Yoshioka 1995).

Enesekolonisatsioon jaapani kultuuris väljendub omapärasel viisil – omaks on võetud samurai stereotüüp. Tõeline samurai ei sobiks tänapäevasesse turumajanduslikku süsteemi. Kuigi samurai tüübil on oma eetilised põhimõtted, siis need on liialt jäigad sobitumaks tänapäevasesse globaliseerunud sõltuvussuhetega maailma. Kuid jaapanlased esitavad ennast ärisuhetes Läänemaailmaga just samuraidena. Seda mitte sellistena nagu nad päriselt eksisteerisid, vaid sellistena nagu on Läänemaailma ettekujutus neist. See perspektiiv sümboliseerib siinkohal kultuuriessentsialismi. Seda teatrit ei naudi mitte ainult Lääne subjektid, vaid ka jaapanlased ise, sest see aitab neil ennast eksotiseerida. Tegemist on iganenud sümboliga, mis ei sobinud enam moderniseeritud Jaapanisse, kuid aitas näidata uuel ühiskonnal ennast maskuliinsena ning teovõimelisena, mis aitab kaasa ärisuhetes tõsiseltvõetavusele. (Samas)

Sarnast kontseptsiooni võib leida ka eesti kultuurist ja kirjandusest. Selle väite toetuseks saab näite tuua ühest nii-öelda postkoloniaalsest kirjandusteosest, milleks on Emil Tode (Tõnu Õnnepalu) „Piiririik“. Kuigi tegemist ei ole võrdväärse analoogiaga samuraikuvandi omandamisest, siis ennast esitleb siinkohal siiski sarnane kontseptsioon, millega võetakse omaks teatav stereotüüp. „Piiririigis“ tegeleb sarnaste põhimõtetega enesekolonisatsiooniga Eestist pärit haritlane, kes eksotiseerib ennast, et olla Läänemaailmast pärit armukesele ahvatlevam:

„Aga tualett, kuidas te siis tualetis käisite?“

*Ma vastasin tõsiselt, et õues maja taga, ja et ma õppisin alles siin
veeklosetti kasutama, alguses see ajas mulle hirmu nahka, kui vesi äkki tuli,
hirmsa pahinaga!*

*See paistis teda erutavat, ma muutusin tema silmis haisvaks metslaseks,
kelle ta on džunglis kinni püüdnud ja ära kodustanud, ta tahtis mind
voodisse vedada ja oli palju jõhkram kui tavaliselt ja see äkki paljastunud
kurjus meeldis mulle. (Tode 2009: 93)*

Enesekolonisatsiooniga on laiemalt tegelenud kirjandusteadlane **Alexander Etkind**, kuid tema läheneb enesekolonisatsioonile samuti omamoodi perspektiivist. Tema seisukohalt ei ole enesekolonisatsioon otseselt kultuuriline protsess, vaid ta kujutab seda eksistentsi loova protsessina – Venemaa on olemas tänu enesekolonisatsioonile. Sellisele vaatevinklile pöörab ta rohkem tähelepanu oma teoses „Internal Colonization: Russia’s Imperial Experience“. Siin ei ole keskne mitte kultuuriline, vaid geograafiline kolonialism. Viidates Frederick J. Turnerile ja Mark Bassinile toimus see sarnaselt Ameerika Ühendriikide pioneeridele, kes löid koloniseerivalt Ameerika. See tähendab võtsid enda alla rohkem geograafilisi positsioone, mille najale riik ehitada (Etkind 2011: 63). Samuti toimisid ka venelased, kes koloniseerisid endale riigi (Etkind 2011: 61–71). Etkindi propageeritavat enesekolonisatsiooni kontseptsiooni oleks ehk mõistlikum nimetada **sisekolonisatsiooniks**. Etkindi (2011: 68) sõnul on selle põhjuseks see, et kolonialism eeldab seda, et subjekt (X) teeb midagi (Y) objektile (Z). See on tõsi fakti puhul, et Briti impeerium (X) koloniseeris (Y) India kultuuri ning rahva (Z). Kuid Venemaa puhul sellises võrrandis puudub X, sest Venemaad pole veel olemas. Seega töötab valem: Venemaa (X) koloniseeris (Y) iseennast (X), ning sai seeläbi olemasolevaks (Z).

Etkind on oma uurimuses viidanud mitmetele ajaloolastele Vene ajaloos, kes on sarnast kontseptsiooni propageerinud, enamik neist on 19. sajandist. Näiteks viitab ta Nikolai Leskovile, kes teadvustas juba siis, et Venemaa ning Briti koloniaalkogemused on erinevad, sest kui viimane on ekspansiooni suunanud välja, kaugete maade poole, siis esimene on selle suunanud sisemises suunas (Siberi koloniseerimine). Samuti viitab ta Sergei Solovievile, kes nimetab Venemaa ajalugu enesekolonisatsiooni ajalooks. Solovjev väidab ka, et selliste rahvaste/maade ajaloo osaks on meelitada rahvast laienema „vabadele“ maa-aladele, muutes

Venemaa kolooniaks, mille keskus asus samas regioonis; mitte distantstil, ookeani poolt lahutatuna. (Etkind 2011: 62–63) Venemaa sisekolonisatsiooni on nimetatud nii „põllunduslikuks kolonisatsiooniks“ kui ka „karusnaha kolonisatsiooniks“, vastavalt kolonisatsiooni eesmärgile (Samas: 66). Otsides sellise teguviisi põhjendust, viitab Etkind taaskord Solovievile, kes ütleb, et venelaste iseloomuks oli lahkuda pärast esimesi raskusi. Nad ei osanud pühenduda asukohale. Neil oli madal moraalsus ning nad ei osanud oma tegevust kalkuleerida. Seetõttu otsisid nad pidevalt lihtsamat elamist (Samas).

Kuigi diskussioon enesekolonisatsiooni üle ei ole rahvusvahelises postkolonialismi diskursuse põhivoolus olnud märgatavalt populaarne, siis on sellegipoolest kõnealust kontseptsiooni siin või seal mainitud. Näiteks Alamin Mazuri ning Willy Mutunga poolt koostatud kogumikus „Debating the African Condition: Governance and Leadership“ (2004) on avaldatud Ali A. Mazuri poolt kirjutatud artikkel „Decaying Parts of Africa Need Bening Colonization“. Autor pakub välja, et kaootilisest majanduslikust ning sotsiaalsest olukorrast väljatulekuks oli 1990. aastatel kaks võimalust: Aafrika peab saama uuesti koloniseeritud või siis peavad aafrikased ennast ise koloniseerima rakendades enesekolonisatsiooni põhimõtteid.

Sidh Sintusingha artiklis „Parallel modernization and self-colonization: Urban evolution and practices in Bangkok and Tehran“ (2013) on uuritud Bangkoki ning Teherani enesekoloniseerivaid praktikaid linnaplaneeringus. Enesekolonisatsiooni mainitakse ka järgnevas kahes kirjandusuurimuslikus artiklis: James M. Ivory „Self-Colonization, Loneliness, and Racial Identity in Ama Ata Aidoo’s *Our Sister Killjoy or Reflections From a Black-Eyed Squint*“ (2003) ja Friederike Olivieri „Decolonizing the Patriarch – A Reading of Mark Behr’s *The Smell of Apples*“ (2000). Need on vaid mõned näited tekstidest, kuhu on pudenenud enesekolonisatsiooni mõiste.

Eelnevad näited peaksid lugejale aimu andma sellest, milline on seisukoht enesekolonisatsiooni suhtes erinevates akadeemilistes sfäärides. Kuigi pole veel kujunenud välja ühtlast diskussiooni sellel teema, on siiski võimalik saada sellest diskursusest mingigi ettekujutus. Kuid arutelu koondamatus võib tulla ka sellest, et enesekolonisatsiooni kasutatakse kahetiselt – koloniaalsituatsiooni väliselt, aga ka reaktsioonina koloniaalsituatsioonile. Seetõttu on raske olnud koondada ühtlast diskussiooni.

2. ENESEKOLONISATSIOON, NORBERT ELIAS JA ALAIN BADIOU

Käesoleva peatüki eesmärgiks on teha sissevaade **enesekolonisatsiooni** (*self-colonization*) ning selle suhestumisse Norbert Eliase tsiviliseerumisprotsessi ning Alain Badiou' sündmuslikkuse teooriaga. Siinkohal üritan sooritada uutmoodi lähenemist enesekolonisatsiooni kontseptsioonile. Lisaks sellele, et visandan siin Eliase ning Badiou' teooriate põhiseisukohad, seon nimetatutega erinevaid postkoloniaalsete uuringute terminoloogiasse kuuluvaid mõisteid, nagu **enesetsiviliseerimine** (*self-civilizing*); **dekolonisatsioon** (*decolonization*); **mimikri** (*mimicry*); **hübriidsus** (*hybridity*); **ebakodusus** (*unhomeliness*); **ambivalentsus** (*ambivalence*); **koloniaaliha** (*colonial desire*) ja **koloniaalsubjektid** (*colonial subjects*), nagu **koloniseerija** (*colonizer*) ning **koloniseeritu** (*colonized*; s.h. ka *subaltern*). Viimaste vasteteks on vastavalt eesti kultuuri teatud ajaperioodi (19. sajand kuni 20. sajandi esimene pool) kontekstile baltisakslased ning eestlased. Eelnimetatu peab hakkama toimima teoreetilise alustalana Jakob Pärna teoste „Oma tuba, oma luba“ ja „Must kuub“ ning A. H. Tammsaare romaani „Ma armastasin sakslast“ analüüsimisel.

2.1 ENESEKOLONISATSIOON

Järgnevaid terminoloogilisi sissevaateid, mida seob Eliase ning Badiou' mõistestik, hoiab koos **enesekolonisatsioon** kui teoreetiline kontseptsioon. See ei ole termin, millele oleks osaks saanud laialdane kõlapind akadeemilise diskursuse põhivoolus. Selle kontseptsiooni perifeersuse argumendiks võib pidada seda, et Bill Ashcrofti, Gareth Griffithsi ning Helen Tiffini poolt koostatud mõistesõnastik „Post-Colonial Studies: The Key Concepts“ ei sisalda selle käsitlust. Esimeses peatükis sai juba viidatud sellele, kes ja kus on seda mõistet kasutanud. Seetõttu ei leia ma, et oleks vajalik sellest uuesti ülevaadet teha, vaid pigem pakun omapoolse laiema seletuse ning käsitlen seda kui **katusterminit**.

Enesekolonisatsioon ei ole pelgalt postkolonialismi diskursusesse kuuluv termin, vaid ta toimib ise samuti üldmõistena. Enesekolonisatsiooni võib kõrvutada teiste postkolonialismi terminoloogiasse kuuluvate mõistetega nagu mimikri, hübriidsus, ambivalentsus,

dekolonisatsioon jne, kuid samamoodi loob ta nende jaoks uue perspektiivi. Sellest lähtuvalt võime öelda, et enesekolonisatsioonile kui mõistele on omane teatav postkolonialismi diskursust dekonstrueeriv⁷ võimekus.

Sellest võime järeldada, et enesekolonisatsioon pretendeerib olema miski, mis kasutab postkolonialismi argumentatsioone selleks, et neid nimetatud diskursuse enda vastu toimima panna. Enesekolonisatsiooni kui teoreetilise kontseptsiooni eesmärk on tasandada postkolonialismi tugevat poliitilist kallutatust. Viimase eesmärgiks on tihtipeale kritiseerida nii-öelda esimese maailma koloniaalekspansiooni kolmanda maailma rahvaste seas. Seetõttu usun ma, et ei ole liialdus näha enesekolonisatsiooni mõistet kui postkolonialistliku kriitika kriitikat. See lükkab vaekausi teistpidi ning vabastab **koloniseeritud**⁸ ohvrirollist, andes neile kätte meetmed võtta vastutus oma rahvuskultuuri arengu suhtes.

Kuid enesekolonisatsioonil kui mõistel on ka kitsam tähendus. Kui tuleme korra tagasi eelnevalt mainitud Hennoste definitsiooni (vt lk 15) juurde, siis näeme, et selles laotub baas enesekolonisatsiooni defineerimisele. Nagu varasemalt sai viidatud, siis tegemist on puuduliku mõtestamisega, mis eeldab seda, et ainult autoriteetne kiht tegeleb enesekolonisatsiooniga. Reaalsuses on see aga midagi sellist, mis kollektiivselt teadvustatuna toimib kõikides ühiskonnakihtides. Selle baasteguriks on **mimikri**⁹, mida julgen pidada ka

⁷ **Dekonstruktsioon** on Jacques Derrida poolt loodud meetod, millega on võimalik kritiseerida kontseptsioone lähtuvalt nende endi sisemistest mehhanismidest. Diskursuse dekonstrueerimine tähendab selle esitlemist, kuidas nimetatu õõnestab oma loodud hierarhiliste opositsioonide jalgealust; selleks tuleb tekstist leida retoorilised operatsioonid, millega luuakse argumentide põhi. (Culler 2008: 86) Käesolev uurimustöö lähtub samadest põhimõtetest.

⁸ **Koloniseeritu** (*colonized*) on keegi, kes on koloniaalsituatsioonis allasurutu. Kui koloniseeritu ei aktsepteeri enam oma ohvrirolli, siis ei saa ka koloniaalsüsteem jätkuda (Memmi 2010: 133). Albert Memmi näeb, et koloniseeritud on kaks väljapääsu kolonialismist. Üheks võimaluseks oleks assimileerumine, mida ta aga peab enesehävituseks (Samas: 164–169). Teise võimalusena võib näha mässu; vägivalda (Samas: 171), mida propageerib ka Frantz Fanon. Üldine on arusaam (sellele viitavad nii Memmi kui ka Fanon), et enesekolonisatsioon (ehk assimileerumine) on koloniseeritud subjektile hukatuslik. See tühistab tema subjekti tõsiseltvõetavuse „autentse“ kultuuri perspektiivist.

⁹ **Mimikri** (*mimicry*) on termin, mis on Homi K. Bhabha poolt postkoloniaalses diskursuses populariseeritud. Seda mõistet käsitledes on ta eeskujul võtnud samanimelisest psühhoanalüüsi valdkonda kuuluvast kontseptsioonist, mida kirjeldas Jacques Lacan. Viimase arvates on jäljendus (mimikri) olemas ainult sellisel

enesekolonisatsiooni põhimeetodiks. Jälgendades **koloniseerijaid**¹⁰, jõuavad koloniseeritud (koloniseerituid käsitlen siin ja edaspidi **subalternidena**¹¹) vajalike paradigmadeni, mida on vaja dekolonisatsiooniks. Seega võib öelda, et enesekolonisatsioon on kõikide kihtide jälgendustegevus, mille eesmärgiks on jõuda võrdsuseni ning lahkulöömiseni koloniseerijatest. Seejuures toimib ka **ambivalentsus**¹², millega nii vastandutakse kui ka liigutakse lähemale nii-öelda „autentsele“ kultuurile. Kui tuua näiteks eestlaste rahvusliku ärkamisaja liidrid, siis tõepoolest oli autoriteetne kiht selleks, kes enesekolonisatsiooni läbi viis. See aga ei oleks võimalik olnud ilma ühiskonna nii-öelda alamas kihis ehk talurahva seisuses toimivate

juhul kui eksisteerib miski, mida jälgendada. See eeldab ka, et jälgendaja erineb jälgendatavast. Esimese eesmärk ei olegi ühte sulada teisega, vaid selle sarnaseks saamine. (Annus, Peiker 2009: 922) Lihtsustatult tähendab mimikri seda, et jälgendatakse koloniseerijat. Enda kultuuri imporditakse koloniseerijate kombed, traditsioonid, institutsioonid, väärtused, mõttemallid, filosoofia jne. Kuid mimikri tulemus ei ole kunagi täpne vaid pigem hägune koopia, mis võib avalduda kahte moodi: paroodiana või elujõulise hübriidkultuurina. Mõlemal juhul mõjub see aga destabiliseerivana koloniseerijate hegemoonia suhtes. (Ashcroft jt 2007: 125–127) Bhabha käsitleb mimikrid suuresti aga nähtust, millele on omane kaitsevärvingu funktsioon. Kuigi mimikri võib kujuneda koloniseerija jaoks ebaseaduslikuks nähtuseks, siis too siiski õhutab koloniseeritud ennast jälgendama ning enda sarnaseks kasvama eesmärgil, et omada teatavat kontrolli tema üle. (Bhabha 2004: 121–131) Mimikri sügavamad tasandid avalduvad uurimustöö käigus.

¹⁰ Bhabha näeb **koloniseerijat** (*colonizer*) kahepoolsest: esiteks eeskujuna ning hoolekandjana, teiseks rõhujana ning despoosina. Kuid eelmainitud ambivalentsus kõigutab koloniseerija autoriteeti ning võimaldab koloniseeritud ennast jälgendamise abil teatavas mõttes vabastada. Selline olukord loob pideva teisesuse mõlema subjekti jaoks, sest kummalgi ei ole sellisel juhul pidepunkti, millele toetuda. (Annus, Peiker 2009: 921 – 922)

¹¹ **Subalterni** kontseptsiooni populariseerijaks postkoloniaalses diskursuses oli Gayatri Chakravorty Spivak, kes laenas termini marksistlikult mõtlejalt Antonio Gramscilt. Spivak väidab, et koloniseeritu on võrdsustatud alamaga ehk subalterniga ning tal puudub oma kõnevõime. Subalternile annab kõnevõime vaid koloniseerija poolt imporditud paradigmade ülevõtmine. (vt Kirss 2009; Spivak 2006) Teisalt ei saa aga vaadelda koloniseerituid absoluutselt üldistavalt kui kõnevõimetuid subjekte. Alamatel kihtidel on kõnevõime oma kogukonnas, mis väljendub näiteks emakeele ning rahvaluule näol. Nende kõnevõimetus ilmnes alles püüdluses koloniseeriva rahvusega poliitilisel ning kõrgkultuurilisel tasemel dialoogi astuda. Subalternist kui nähtusest on süüvitsi mineva uurimustöö kirjutanud Kadri Naanu (2013).

¹² **Ambivalentsuse** (*ambivalence*) tuumaks on, et koloniaalses ühiskonnas ei ole tegemist puhta tõukumisega ega ka ligitõmbega. Kahe koloniaalsubjekti (s.t koloniseerija ja koloniseeritu) vahel valitseb viljakas pinge, mille najalt hakkab toimima mimikri. Ambivalentsuse puhul on tegemist psühhoanalüütilise kontseptsiooniga, mille all mõeldakse seisundit, kus samal ajal ihaletakse ühte asja ning selle vastandit; samal ajal on see kahepoolsest toitev (Ashcroft 2007: 10), s.t. nii koloniseerija kui ka koloniseeritu on omavahelistest suhtest mõjutatud. Ambivalentsus seostub psühhoanalüütilises terminoloogias ka hüsteeriaga. See on Freudi arvates nähtus, mis avaldub soovis allasurutud ihade täitumiseks (Adamson 2009b: 136–137).

mehhanismideta, mis on töös olnud juba sellest ajast saati, kui esimesed eestlased hakkasid saama haridust nii-öelda „euroopluses“¹³. Kogu rahva tahe ning püüdlus olla tsiviliseeritud, oli katalüsaatoriks enesekolonisatsioonile.

Enesekolonisatsiooni saab defineerida ka teistsugusest perspektiivist vaadates ning see ei põhine jäljendamisel, millele on selle uurimustöö puhul rõhk asetatud. Selle kontseptsiooni teisele tahule viitab Ulrike Plath, kes on sõnanud, et

enesekoloniseerimine võib aga sisaldada ka kolonisaatorite poolt teisena konstrueeritud „autohtoonse“¹⁴ kultuuri omaksvõttu ja edasiarendust, eitades kultuuride hübriidsust. (Plath 2008: 56)

Sedagi võib mõista kahel moel. Esiteks, et võetakse omaks see „autentne“ kultuur, mis on koloniseerijate poolt konstrueeritud erinevate allikate põhjal ning loodud koloniseeritutele nii-öelda „autentne kuvand“. See aga ei pruugi alati olla negatiivne, kuid sellegipoolest on tehislik. Teiseks aga võidakse üle võtta just need negatiivsed omadused ning neid oma identiteediga siduda. Mõlemale versioonile sai viidatud ka varasemalt (vt lk 20–21; 23–24).

Enesekolonisatsiooniga ei tohiks samuti segamini ajada kontseptsiooni kultuuriülekandest (*transferts cultures, Kulturtransfer, cultural transfer/exchange*). Kultuurivahenduse puhul on tegemist nähtusega, mis uurib kultuuriülekandeid, mis kätkevad endas ühe kultuuri paradigmade transporti teise. Selle alused on 1980. aastatel nii prantsuse kui ka saksa kultuuriruumis välja kujunenud teooriates. (Undusk 2014: 9) Tegemist on nähtusega, millel on enesekolonisatsiooniga palju sarnaseid puutekohti, kuid nad lähtuvad siiski erinevatest alustaladest. Minu jaoks seisneb nende vahe diskursiivses perspektiivis. Kui kultuuriülekanne toetub teooriatele, mis ei ole seotud koloniaalsituatsiooniga, siis enesekolonisatsioon toetub just koloniaaldiskursusele ning postkoloniaalsele terminoloogiale. Ei saa eeldada, et üks lähenemisviis on õigem ning asub teise suhtes hierarhiliselt eelistataval positsioonil.

¹³ „Eurooplast“ käsitlen siin ja edaspidi sümboolse terminina, mis kätkeb endas ülevõetavaid tsivilisatsiooni aspekte.

¹⁴ **Autohtoonne** – kohapealne, pärismaine.

Käesoleva alapeatüki eesmärgiks olen seadnud Norbert Eliase tsiviliseerumisprotsessi tutvustamise ja selle sidumise enesekolonisatsiooni kontseptsiooniga ning postkolonialistliku terminoloogiaga. Norbert Elias on üks sotsioloogia tuntumaid nimesid, kelle põhiteoseks on „Tsiviliseerumisprotsess“ (*Über den Prozeß der Zivilisation*; 1939). Tegemist on ideedekogumiga, mille kasutatavus postkoloniaalses diskursuses tundub tänuväärne, kuigi seda ei ole tehtud laialdaselt. Peamiste postkoloniaalsete mõtlejate, nagu Homi K. Bhabha, Edward Said, Frantz Fanon jne. töödest tema nime tõenäoliselt ei leia. Võib aga öelda, et Eliase mõtted ei ole jäänud täiesti kasutamata postkoloniaalses diskursuses, sest seda on näiteks kasutatud Iirimaa koloniaalsituatsiooni, mille kohaselt tõi Inglismaa sinna „tsivilisatsiooni“ (McVeigh & Rolston 2009), ilmestamiseks. Sarnaselt Eesti minevikuga on see samuti Euroopa sisese kolonialismi näiteks. Samas ei saa seda liialt üllatavaks pidada, et taolised kontseptsioonid pole laialdast kõlapinda postkoloniaalses diskursuses leidnud, sest kolonialismi kontekstis on nähtustele, nagu tsivilisatsioon ning tsiviliseerumine, vaadatud teatava kahtlusvarjundiga. Norbert Elias on aga oma tsiviliseerumisteoorias isegi tähelepanu pööranud kolonialismile. Minu eesmärk on aga kasutada Eliase teooriaid selleks, et näidata ratsionaalse (mõistliku) dekoloniseerimise¹⁵ (mis on üheks enesekolonisatsiooni väljundiks) eeliseid fanonliku vägivaldse kolonialismi väljajuurimise suhtes, mida võib vaadelda teatud sorti detsiviliseerimisena (vt ka Mennell 2001), kuid esitades sellele ka luhtumusliku alternatiivi romaani „Ma armastasin sakslast“ näol, mille olemus ei seisne vägivallas.

Lühidalt summeerides võib öelda, et Norbert Eliase teooria tsiviliseerumisprotsessist (*Zivilisationsprozesses*) on see, mille kohaselt saavutatakse tsivilisatsiooni tunnused inimkogukondades tänu vaoshoitusele (afektikontrollile) ning koostööle. See tähendab, et

¹⁵ **Dekolonisatsioon** (*decolonization*) on Frantz Fanoni arvates nõue. See ei ole kõigest vabaduse küsimine koloniseerijatelt, vaid see on midagi, mida võetakse jõuga. Fanon sõnab, et vabaduse eelduseks on koloniaalsüsteemi täielik hävitamine. Sealhulgas peab ta silmas nii koloniseerijate keele ülemvõimu murdmist kui ka koloniseerijate moe ning kuvandi hävitamist koloniseeritud kultuuris. (Fanon 1994: 105) Seega Fanoni jaoks tähendab dekolonisatsioon „puhastustuld“ – koloniseeritute kultuur saab vabastatud koloniseerijate „rüvedusest“. Sellise dekolonisatsiooniga juuritakse koloniseeritud kultuurist välja kõik võõrnähtused ning lammutatakse institutsioonid, mis lubavad koloniaalhegemoonial kehtida (Ashcroft jt. 2007: 56).

inimühiskonnas opereerivad subjektid on heaolu saavutamiseks omavahel tihedalt seotud ning loonud sõltuvussuhted:

Järjest enamate inimeste käitumine peab olema üksteisele häälestatud, toimingute võrgustik järjest täpsemalt ja rangemalt korraldatud, selleks, et iga üksik tegevus saaks täita oma ühiskondlikku funktsiooni. Üksikisik peab oma käitumist järjest diferentseeritumalt, järjest ühtlasemalt ja stabiilsemalt reguleerima. (Elias 2007: 275)

Kolonialismi perspektiivist vaadates tähendab see seda, et tsiviliseerimist kasutati õigustusena, mille sügavamaks tagamõtteks oli koloniseeritute käitumise vägivaldne korrigeerimine selleks, et toimiks „koostöö“. Siinkohal mõtlen „koostöö“ all nii inim- kui ka maavaraliste ressursside „jagamist“. Selleks suruti jõuga peale ka „euroopluse“ kultuurilisi ning ühiskondlike paradigmasid. Kuid kui me võtame kasutusele enesekolonisatsiooni raamistiku, mis eeldab nimetatud mõttemallide vabatahtlikku omaksvõttu, siis sobib Eliase nägemus tsiviliseerumisest paremini kolonialismi vaatevinkliga. Kuna koloniseeritud subjektid kõigi eelduste kohaselt omandavad mõistmise, et heaolu, mugavuse ning kogukonna stabiilse säilimise tagab kõikide ühiskonnakihtide tihe koostöö, siis ei saa vägivaldne dekoloniseerimine kõne alla tulla. Võttes omaks koloniseerijate käitumismustreid, dekoloniseeritakse ühiskonda klassivahede ning seisuste tühistamisega. Sellist dekolonisatsiooni, mis toimib läbi enesekolonisatsiooni võiks nimetada ratsionaalseks ehk mõistlikuks dekoloniseerimiseks. Mõistlik dekolonisatsioon eeldab truu olemist tsiviliseerimisprotsessile ning seda kandvatele praktikatele. See tähendab, et arvestatakse sõltuvussuhetega ning ei laskuta vägivalla kasutamisse. Paradoksaalsel kombel on enesekolonisatsioon eelduseks dekolonisatsioonile ning vastupidi.

Enesekolonisatsiooniga aga näib kattuvat kontseptsioon **enesetsiviliseerimisest** (*self-civilizing*), millele on viidanud Ulrike Plath sõnades, et

enesetsiviliseerimine on kolonisaatorite poolt pakutud „tsivilisatsiooni“ ülevõtmine koloniseeritute endi identiteedi koosseisu. (Plath 2008: 56)

Selline seletus ei ole vale, kuid kui rääkida postkolonialistliku diskursuse raamistikes, siis on kasutamiseks sobivam termin siiski enesekolonisatsioon. Aga tuues mängu Norbert Eliase teooria tsiviliseerimisprotsessist, siis annab see sellele mõistele uue värvingu. Enesetsiviliseerimine ei ole kõigest pakutu ülevõtmine. See kätkeb endas laiemaid

mehhanisme/tsiviliseerumise praktikaid, mis aitavad enesekolonisatsioonil teostuda. Võttes üle tsivilisatsiooni paradigmasid, nagu haridus, filosoofia, käitumismallid, afektikontroll jne. laotab see pinnase enesekoloniseerinud ühiskonna ning **hübriidkultuuri**¹⁶ tekkeks. Enesekolonisatsiooni ning –tsiviliseerimise vahet võib postuleerida järgnevalt: kui enesetsiviliseerimine kujutab endas sõltuvussuhete järgi joondumist, siis enesekolonisatsioon põhineb pigem praktikate, mis enesetsiviliseerimist toetavad, jäljendamisel.

Kuid tsiviliseerumisprotsessi pelgalt afektikontrolliks nimetamine on selle kitsas definitsioon. Pigem võiks tsiviliseerumisprotsessiks nimetada ka üleüldisi ühiskondlike protsesse, mis on viinud inimhaabituse moderniseerumiseni. Tsiviliseerumisprotsessi võiks iseloomustada ka kolme järgneva aspektiga: 1) see on protsess, mis hakkab inimeses toimima sünnist alates; sinna hulka kuuluvad sotsialiseerumine, kultuuristumine ning isikupära vormimine; 2) sotsiaalsete standardite ning käitumis-, mõtlemis- ning tunnetusnormide kujunemine; 3) tavapärane inimlik protsess, mis kätkeb endas kogu inimkonna arengut. (Scheff 2001: 100–101). Seepärast võib öelda, et Eliase teooriad sobivad kolonialismiuuringutes rakendamiseks. Eriti kui seda teha enesekolonisatsiooni perspektiivist, nagu siin käsitlen seda progressiivse protsessina, kus koloniseeritud vormivad end koloniseerijate eeskuju järgi – või pigem oma tõlgenduse järgi eeskujust¹⁷ –, mis loob keskkonna heaolu arenguks.

¹⁶ **Koloniaalhübriid/hübriidkultuur** (*colonial hybrid / hybrid culture*) on nähtus, mis sünnib jäljendustegevuse tagajärjel. Elujõuline hübriidkultuur on enesekolonisatsiooni eesmärk. Hübriidsus on midagi uut, midagi teistmoodi. See on midagi sellist, mida varem ei olnud ning see sai võimalikuks tänu kahe asja kokkusulamisele. Siinse uurimustöö eesmärgi raames on nendeks algaineteks koloniseerijate ning koloniseeritute kultuurid. Kuid see ei tähenda, et hübriidsus toimiks vaid sellistelt alustelt – ka on võimalik samasuse lõhenemine kaheks erinevaks „hääleks“ ehk hübriidsus teeb erinevuse samasuseks ning vastupidi (Young 1995: 26).

Bhabha nimetab hübriidvormi ka „kolmandaks ruumiks“. See ei ole enam päris esimene või/ega ka teine. Subjektidevahelised objektid omandavad kolmandas ruumis uued tähendused. See tähendab, et uus hübriid lõhub ära varasemad tõlgendusvormid. Kahe ruumi kohtumisel tekivad uued kultuurivormid ning tähendused. (Bhabha 2004: 53–54) Hübriidsed vormid tekivad koloniaalsituatsioonis tänu mimikriprotsessile. Kultuuriline identiteet virgub alati ambivalentsest ruumist, kust ei puudu ka vastuolud (Ashcroft 2007: 108).

¹⁷ Järgmises peatükis käsitletulev A. H. „Ma armastasin sakslast“ visandab jooni omavoliliselt tõlgendatud eeskujust.

Norbert Eliase seisukoht on, et tsiviliseerumine on midagi sellist, mis toimib impulsiivselt. See ei ole ratsionaalselt kalkuleeritud tegevus:

See, mis siin tsiviliseerumisprotsessi puhul ilmsiks tuleb, pole midagi muud kui üldine ajalooline muutumine: muutumine tervikuna ei ole „ratsionaalselt“ kavandatud, aga see ei ole ka korrastamata vormide reeglipärase ilmumine ja kadumine. /---/ Tsiviliseerumine ei ole midagi „mõistlikku“, see ei ole midagi „ratsionaalset“, niisama vähe on see midagi „irratsionaalset“. Tsiviliseerumine käivitub pimesi ja seda hoiab käigus suhtepõimingu sisemine dünaamika, see kulgeb muutuste kaudu, mis leiavad aset inimeste ühiseluspetsiifilises laadis. (Elias 2007: 272; 274)

Eliase seisukoht on vettpidav, kui rääkida iseeneslikust tsiviliseerumisest kui millestki sellisest, mis on enesekolonisatsioonist lahutatud. Tema uurimustöö baseerub õhtumaade ühiskonna subjektide omavahelisele põimumisele, kus liigutakse teadvustamata sõltuvussuhete austamise poole ning seda enese heaolu nimel. Sarnane iseeneslik tsiviliseerumine leiab teatud määral aset ka koloniaalsubjektide vahel. Kuigi koloniseeritutele „tsivilisatsiooni“ mallide pealesurumine on teadvustatud koloniseerija poolt teataval määral, siis kõiki omaksvõtu või vastuhaku protsesse ei saa kumbki pool kontrollida. Kuid veelgi tähtsam käesoleva uurimustöö perspektiivist on teadvustada küsimust, kas enesekolonisatsioon või –tsiviliseerimine on alati teadvustatud tegevus ka koloniseeritu poolt? Kui enesekolonisatsioon tegevusena ei pruugi alati olla teadvustatud, siis jäljendamine ehk tsivilisatsiooni aspektide ülevõtmine on seda. Koloniseeritud subjekte kannustab teadlik püüd ületada alaväärsus, lõhkuda klassivahed ning kompenseerida „ilma-oleku-tunnet“.

Eliase väitel on Õhtumaa ühiskonna tähtsaimaks iseärasuseks tõik, et progress edeneb suunal, mis hägustab kontrasti käitumismallide ning üleüldise olukorra vahel. Sealjuures toimub pigem ülemise klassi sarnaseks muutumine alama kihiga ning väidab, et selle parimaiks ilminguks on reguleeritult töötav ühiskond, kus ainsaks töötajaks ei ole alamkiht. Samal ajal aga on sootsiumiüleselt levinud kõrgema kihi tunnused. (Samas: 296) Koloniaalsituatsioonis tähendab see seda, et koloniseerija ja koloniseeritu muutuvad järjest üksteisega sarnasemaks. Tähtis on ka arusaamine, et kuigi enesekolonisatsiooni kaudu taotletakse samu hüvesid ning positsioone, mida omavad koloniseerijatest hegemoonid, siis reaalsuses on dekoloniseerinud ühiskonnas tekkinud nii-öelda keskklass. Too kätkeb endas koloniseerija ning koloniseeritu hübriidi – enam ei ole valitsejaid ning alamaid. Kolonialismi kontekstile viitab ka Norbert

Elias – mis aitab toetada argumenti, et tema teooriad sobivad sellesse diskursusesse –, kes väidab, et selles ruumis toimub tsiviliseeritud käitumiste uuteks teisenditeks muundumine (Elias 2007: 300). Selle kohta võib väita, et Elias kirjeldab hübriidkultuuri teket.

Selline hübriidkultuuride teke ei ole lihtne protsess, vaid see kätkeb endas mitmeid tahke. Esiteks nõuab see madalamat kihti, kes hakkab tõusma. Kui see toimub, siis muudab see ülemiste kihtide olukorra veelgi pingestatumaks, et püsiks nende nägemus maailmast, kus seisuste käitumismallidel on kindlalt eristatavad jooned. See tähendab, et varasemalt kõrgemas seltskonnas aktsepteeritud käitumine võib muutuda ühel hetkel „vulgaarseks“ (Samas: 355). Kuid raskusteta ei toimu assimilatsioon ka tõusval klassil, sest kuigi nad genereerivad oma enesekuvandit kõrgema klassi eeskujul, ei ole nad siiski üks-ühesed:

See ülimina¹⁸ on tasakaalutum ja seejuures võrdlemisi sageli rangem ja järeleandmatum. See ei eita kunagi võimsat pinget, mida individuaalne tõus nõuab, ja veelgi vähem eitab ta pidevat, nii alt kui ülevalt varitsevat ohtu, risttules olemist, mille meelevaldas ülespürgijad on. (Samas: 362)

Koloniseeritu, kes on hakanud võtma koloniseerijate aspekte üle, satub ka oma kultuurikaaslaste kriitikatule alla; põhisüüdistusena võib kuulda reetmist. Sellele viitasin juba uurimustöö esimese peatüki alguses tsitaadiga Jean-Paul Sartre'lt. Sellist tegevust kritiseerib tugevalt ka Frantz Fanon mitmes oma teoses. Kuid samuti langeb enesekoloniseerija ka koloniseerijate kriitikakuulide ohvriks.

Elias näeb tsiviliseerumist ka seltskondliku prestiiži eeldusena. Tsiviliseeritud seltskonnas on kõigil üksteisest oma arvamused ning see on psühholoogiseeritud: kuvand teisest ei ole emotsioonide poolt kujundatud ning on varjundirikkam. Nii-öelda „heas seltskonnas“ on kõigil oma arvamus teiste üksikindiviidide väärtuste kohta. Subjekt peab omandama soosingut, mõju ning tähendust; selle saavutamiseks aga ei ole eelduseks afektipuhangud. Kõrges seltskonnas opereeriv subjekt peab tundma oma positsiooni ning väärtust arvamuste põimimises. Sellest lähtuvalt peab ta visandama oma käitumismalli. (Samas: 318) Samamoodi

¹⁸ **Ülimina ehk Mina-ideaal** (*Über-Ich, superego*) on enesekriitika mehhanism, mis on konstrueeritud ühiskondlikele konventsioonidele toetudes (Adamson 2009b: 152). See on autoriteetide, nagu vanemad või õpetajad, poolt kasvatatud südametunnistus, mis toimib moraalitsensuurina (Freud 1999: 135).

peab enesekoloniseeriv subjekt mõistma oma positsiooni, kui ta satub nii-öelda kõrgema kihi seltskonda. Kuid tema puhul on ülesanne topeltkeeruline. Kui Eliase nägemus eeldab seda, et kõrgemas seltskonnas liiguvad ainult kõrgema kihi esindajad, siis koloniaalsituatsioonis klassivaheid murdev subjekt peab arvestama lisaaspektidega. Ta peab oskama käituda vastavalt tsivilisatsiooni normidele, kuid samas ei tohi ta oma nii-öelda kohta unustada valitsejate suhtes. Ta peab ennast kohandama vastavalt sellele, et ta ei riivaks koloniseerijate „ülimina“. Samuti on ta ka kontrollitud enda „ülimina“ poolt, mis väljendub hirmus tunda häbi. Häbi on Eliase sõnul lihtsustatult hirm sotsiaalse allakäigu ees (Elias 2007: 340).

„Üliminaga“ jõuan ma selle alapeatüki viimaste mõteteni. Lõpetuseks teeme ülevaate sellest, kuidas koloniseeritute tsiviliseerumisprotsess ning enesekolonisatsioon sunnib koloniseerijat tugevama haardega kinni hoidma oma „tsivilisatsiooni“ aspektidest. See ülevaade on eelduseks käesoleva uurimustöö viimase peatükis aset leidvale sissevaatele, mille eesmärgiks on analüüsitavaid teoseid tuua välja näited selle kohta, kuidas reageeris kõrgem klass eestlaste enesekoloniseerimispüüetele.

Alamate kihtide tõus ühiskondlikus hierarhias sisendab kõrgematele klassidele hirmu. See kartus tuleneb ohutundest ning kõrgema positsiooni enesealalhoiuinstinktist. See hirm mõjub liikumapaneva jõuna, mis väljendub hegemoonide püüdes säilitada oma käitumisreeglitiku ning kasvatada seisuse liikmetes „ülimina“. Valitsev subjekt hakkab aga aina enam hirmu tundma, sest kaalul on degradeerumine ning prestiiži kaotus, mis tagab temas pideva harjumuspärase seisusele omase funktsioneerimise kordamise ning afektikontrolli. (Samas: 298–299) See tähendab postkoloniaalses kontekstis, et kui koloniseeritud hakkavad tsiviliseerumise tulemusel liialt sarnanema koloniseerijatega, siis viimased üritavad esimesi alla suruda, kasutades selleks nii kriitikat, alavääristamist, naeruvääristamist kui ka füüsilist vägivalda. Paradoksaalsust visandades: pole tähtis, et näiliselt on tegemist samade paradigmade funktsioneerimisega, sest koloniseerija näeb selles oma võimupositsiooni kõigutamist, kuigi kolonialismi üheks „eesmärgiks“ on teatavasti korduvalt nimetatud tsivilisatsiooni levitamist. Nagu sai varasemalt viidatud Bhabhale, kes viitab koloniaalsituatsiooni ambivalentsusele, siis kolonisaatorid külvavad oma ühiskondliku positsiooni huku seemet, kui õhutavad koloniseerituid jäljendamisele. Selles püüdes oma „ülimina“ säilitada väljendub ka koloniaaldiskursuse tõde, et koloniaalsubjektid on konstrueeritud kolonialismis valitsevate abstraktsete jõudude (võimu, vastupanu,

domineerimise) poolt ja nad mõlemad on teineteisest sõltuvad (Annus, Peiker 2009: 921), mida saab edasi anda lihtsustatult Rein Raua sõnadega:

Isand ei saa end tunda isandana, kui tal pole orja, ning ka ori ei tunne end ilma isandata üldse orjana. (Raud 2011: 304)

Selline sõltuvus võib luua olukorra, kus tegelik assimileerimine ei ole koloniseerija huvides, sest sellega kaoks ka kolonisatsioon nähtusena, mis tähendaks võimusuhte lagunemist (Memmi 2010: 193–194). Seetõttu on Bhabha arvates koloniseeritul sama palju võimu kui on koloniseerijal, sest teine vajab midagi esimeselt (Annus, Peiker 2009: 921). See tähendab, et koloniseeritu ei ole kõigest ohver, nagu on ka siinse uurimustöö eesmärgiks näidata.

2.3 ENESEKOLONISATSIOON JA ALAIN BADIOU' SÜNDMUSLIKKUS

Selle alapeatüki eesmärgiks on Alain Badiou' sündmusteooria¹⁹ tutvustamine ja selle sidumine enesekolonisatsiooni kontseptsiooniga ning postkolonialismi terminoloogiaga. Nimetatud filosoofi kasutamine postkolonialistlikus uuringus ei tohiks küsimusi tekitada, sest nimetatud meetod on tihtipeale poliitiliselt kallutatud ning Alain Badiou' sündmusteooriagi on põhiliselt ülesehitatud poliitilise subjekti konstrueerimisele. Sarnaselt paljudele postkolonialistlikele mõtlejatele, nagu Frantz Fanon, Aijaz Ahmad jt. on Badiou samuti mõjutatud palju marksismist ning lisaks selle tuletisest maoismist. Seetõttu on asjakohane tedagi pidada antikoloniaalseks mõtlejaks. Kuigi tema tööd ei keskendu kolonialismi kritiseerimisele, võib neis siiski leida Prantsuse eksploatatsioonitegevuse hukkamõistu. Näiteks 2015. aasta alguses aset leidnud *Charlie Hebdo* massimõrva põhjuseks näeb ta kolonialismi (Badiou 2015).

Badiou sõnastas sündmusteooria esialgselt oma monumentaalses teoses „Olemine ja sündmus“ (*L'Être et l'Événement*; 1988) ning sealt edasi on ta seda teematikat vähemal või suuremal määral uuesti käsitlenud mitmetes kirjatöodes. Siinne uurimustöö baseerub põhiliselt sellele, kuidas on ta näitlikustanud sündmusteooriat essees „Eetika: Essee kurjuse mõistmisest“ (*L'Éthique: Essai sur la Conscience du Mal*; 1993). Badiou' sündmusteooria

¹⁹ Sündmusteooria on termin, mida kasutan kõige koondamiseks, mis on seotud Badiou' *l'événement*-iga (sündmus; event).

idee seisneb selles, et ühiskondliku korra sisseseadmine vaid ühe domineeriva printsiibi alusel on vale, mistõttu sündmus peaks olema maailmavaateline pluralismi manifestatsioon (Puumeister 2012: 13). Sellise mitmekülsuse postuleerimine enesekoloniseerivas kontseptsioonis, mis eeldab euroopalike paradigmat järgi joondumist, võib tunduda kohatu, kuid printsiip, millele vastandutakse on kolonialistlik hierarhiline süsteem. See tähendab, et koloniseeritud subjektidel peab olema oma enesemääratlemisõigus ning, vastavalt enesekolonisatsioonist tulenevalt, klassidevahelise ebavõrdsuse kaotamise eeldus.

Badiou' arvates on sündmuse tulemiks **subjekt**²⁰. Ta nimetab selleks igat üldise korra lokaalset moodustist, mis toimib tõe edasikandjana (Badiou 2006: 391). Teisti öeldult on subjekt see, kes vastavalt igale sündmusele hakkab sellest tulenevalt opereerima uue tõe järgi. Kui subjekt on sündmusjärgne konstruktsioon, siis mis sellele eelneb? Badiou ei välista sündmuseelset subjekti, kuid ta nimetab seda „loomaks“. See on keegi, kes ei ole veel sündmuse poolt kanoniseeritava tõega kokku puutunud. Sellegipoolest esindab „loom“ sündmuseelsete subjektide tõesid. Kuigi ma üldjoones Frantz Fanoniga ei nõustu, siis ühes asjas on Fanonil õigus: see, kes ehitab üles uue ühiskonna, on üksikindiviid (subjekt). Kolonialism saab laguneda ainult tänu üksikindiviidi (subjekti) panusele, kes vaatab mineviku ning oleviku asemel tulevikku. (Gross 2009: 879; Fanon 1994: 102–104). Dekoloniseeritud ühiskonna tulevik seisab sündmusjärgse subjekti õlgadel, kes tegutseb vastavalt tsiviliseerituse nõuetele ning ütleb lahti oma „loomasusest“. Ta peab kõrgemale tõstma sõltuvussuhted ning vaoshoituse, mitte aga vägivalla ning hävingu. Sellega moodustab ta koos teiste subjektidega ühiseid väärtuseid kandva kollektiivse teadvuse.

Badiou' arvates peab midagi juhtuma selleks, et subjekt saaks ennast looma hakata. Ta kutsub seda olukorda **sündmuseks** (*l'événement*). See nähtus on katalüsaatoriks protsessile, milles teatud sorti „loom“ hakkab ennast subjektiks konstrueerima. Sündmus on uus kogemus (kokkupuude tõega), millega muutub indiviidi maailmavaade – eelnenu on tema jaoks mõistetamatu. Subjektiviseerimisele eelnenu aga ei kao, vaid see jääb kandvat rolli kandma

²⁰ Kuigi siinses töös on koloniaalsubjekti käsitletud enamjaolt Jacques Lacani teooriatest lähtuvalt, mille kohaselt subjekt loob ennast peegelpildist lähtuvalt (Adamson 2009a: 184), siis Badiou' teooriaga sidumisel saab talle juurde pookida ideoloogilise subjekti värvingu, kes kannab edasi sündmusest lähtuvaid tõesid. Koloniaalsituatsioonis on peegelpiltideks vastavalt koloniseerijale koloniseeritu ning vastupidi.

uue subjekti loomes. See on uue subjekti vundamendiks. (Badiou 2012: 40–41) Koloniseeritud subjekt peab samuti midagi kogema selleks, et temast saaks enesekoloniseeriv või –koloniseeritud subjekt. Badiou’ sündmus on alati lokaliseeritud – see toimub kindlas kohas fikseeritud ajal (Robinson 2014) ning üldjuhul mõistetakse seda retrospektiivselt (Bensaïd 2004). Sama kehtib ka koloniaalsubjekti sündmuskogemuse kohta. Koloniseeritu peab kokku puutuma koloniseeriya poolt pakutud tsivilisatsiooni aspektidega. See peab aga ka mõjuma uudsena, et saaks toimima hakata enesekolonisatsioon; mis tähendab, et praktikas hakatakse tegelema jälgendamisega. Kuigi koloniseeritud subjekt ei ole koheselt sama, mis enesekoloniseeriv subjekt, siis esimest käsitleme selle n-ö „loomana“. „Loom“ on aga aluseks uuele subjektile. Seega enesekolonisatsioon saab toimida ainult tänu „looma“ kogemusele maailmaga suhestumisel. Kolonialismi perspektiivist tähendab see alandamist, vallutamist ning alaväärtuslikku tunnetust, mis on põhjuseks enesekolonisatsiooni ning –tsiviliseerimise vajadusele.

Sündmus on midagi sellist, mis ei ole singulaarne, vaid nendele on omane pluralism, mis väljendub järgnevuses. Üks sündmus võib viia teiseni. See, mis annab näo sündmushetkele, on samaloomuslik. Seega sündmus haarab oma tõlgenduse ümbritsevast. (Calcagno 2008: 1056) Seetõttu me võime pidada koloniseerimishetke²¹ sündmuseks, mis annab substantsi sellele järgnevatele sündmustele, nagu enesekolonisatsioon, dekolonisatsioon jne. Enesekolonisatsioon jaguneb ise veel väiksemateks alasündmuseks, kus toimub kokkupuude erinevate „euroopluse“ tõdedega.

Sündmuse poolt genereeritud uutele teadmistele peab subjekt toetuma oma uues maailmatunnetuses; tema mõtlemine peab olema vahetult sellega seotud. Badiou kutsub seda **truuduseks** (*fidélité*). Sündmusele truu olemise üheks väljundiks on see, et subjekt leiutab endale uue viisi eksisteerimiseks – vanaviisi jätkamine ei ole enam uue kogemuse suhtes jätkusuutlik. (Badiou 2012: 41–42) Sama peab tegema ka enesekoloniseeriv subjekt, kes peab näitama üles truudust tsiviliseerumisprotsessile, mille on käivitanud tema jaoks kokkupuude koloniseerijate poolt pakutuga. Kui soovitakse saada osaks tsivilisatsioonist, siis ei ole enam

²¹ Eesti kultuuri ning selle uurimustöö kontekstist lähtuvalt kasutan koloniseerimishetkena Liivimaa koloniaaldiskursuse algust 13. sajandil, kui jäädi sakslastele alla Kirde-Euroopa risticõjas ehk kaotati „muistne vabadusvõitlus“.

mõeldav, et koloniseeritu eesmärgiks oleks koloniseerijate hävitamine. Vastavalt Norbert Eliast käsitlevas peatükis visandatud inimesi ühendavale sõltuvussuhetele, tuleb ennast teistmoodi – rahumeelseks, tsiviliseerituks – konstrueerida. Seega kokkupuutel tsivilisatsiooni aspektidega – mis ongi sündmuseks – ei ole õigustatud Fanoni poolt propageeritav vägivaldne dekolonisatsioon, mis tähendaks sündmusjärgse truuduse läbikukkumist. Kuigi Badiou' truudus on midagi radikaalset, mis eeldab, et poliitilise tõe kui eesmärgi nimel ollakse valmis surema (Nicolacopoulos & Vassilacopoulos: 216), siis sellisel juhul näib Fanoni radikaalsus olevat põhjendatud. Kuid kuna selle uurimustöö eesmärgiks on vaadelda enesekolonisatsiooni Eliase poolt visandatud tsiviliseerumisprotsessi raamistikus, siis on meil võimalik seda radikaalsust tasandada.

Truudus sündmusele aga ei ole alati lihtsalt saavutatav või ei ole see ilma oma takistajateta. Kui poliitilised sündmused – või ükskõik, millised sündmused – võivad luua uusi subjekte, siis teised sündmused võivad omamoodi luua **vastusubjekte**, kes tahavad takistada esimeste subjektiviseerimist, piirata või hävitada nende tegevusvõimet. (Calcagno 2008: 1063) Selline tegevusliin leiab aset ka koloniaalses ühiskonnas, kus koloniseeritud võivad saada sündmuste osaks, millele truu olemine tähendab dekoloniseerimist. Koloniseerijad, lähtuvalt oma sündmustest, mis on neile väidetavalt andnud piiramatu võimu ning oma arusaamad klassidevahelistest suhetest, üritavad, vastavalt oma truudusele, esimeste oma maha suruda. Sama toimib ka enesekolonisatsiooni kontekstis, sest koloniseerijad tunnevad hirmu tõusva klassi ees ning üritavad seda alandada selleks, et oma „ülimina“ elujõulisena hoida, nagu sai postuleeritud ka Eliase peatükis. Vastusubjektide kontseptsiooniga enesekolonisatsioonis saame seostada ka nägemuse mimikrist kui kahehäälsusest ehk topeltartikulatsioonist. Ühelt poolt on see keerukas reformi, distsipliini ning kontrolli strateegia, mis aitab koloniseerijatel visualiseerida ennast võimuna ning valitsejatena; teisalt on see aga midagi sellist, mis annab koloniseeritule võimu ja teadmised (Bhabha 2004: 122–123).

See substantis aga, mis pesitseb sündmusele truu olemises, on Badiou' arvates **tõde** (*vérité*). Tõde on Badiou' perspektiivist midagi sellist, mis tuleneb sündmusest. Näiteks prantsuse maoistide poliitika 1966–1977. aastal oli truudus tõe, mis tulenes Suurest Proletaarsest Kultuurirevolutsioonist Hiinas ning 1968. aasta maist Prantsusmaal. Tõde on immanentne murrang: see ei tule kuskilt maagilisest tõdede kogumist, vaid on just sündmusest endast tulenev. Murranguks on seda õige nimetada seetõttu, et see „torkab läbi“ varasemad

teadmised. See tähendab, et sündmust ei ole võimalik tõlgendada varasemate teadmiste põhjal, kuigi need lisavad selle tähendusele mitmekülsust. (Badiou 2012: 42–43) Lihtsalt öeldes: tõde on see, mida annab iga uus kogemus subjektile ning juhib tema suhestumist maailmaga edaspidi. Näiteks keegi, kes on puutumata jäänud klassikalisest muusikast, muudab oma suhestumist maailma hetkel, mil ta seda kuuleb. Seega koloniseeritu, kes puutub kokku koloniseerija „tsivilisatsiooniga“ ning soovib seda omaks võtta, peab olema truu tõele. See tõde aga ei ole sama, mis oli koloniseeritu varasem maailmavaade. Vastavalt sündmuse kogemisele on ta kokku puutunud ka uue tõega. Koloniseeritu ei saa oma maailmatunnetust sündmusjärgselt tõlgendada, kui toetutakse vaid eelnevatele teadmistele, kuid need aitavad kaasa tõe tähenduse heterogeensusele. Siin võime näha ka teatavat koloniseerija-koloniseeritu kultuuri ambivalentisust. Euroopalikud paradigmad aitavad koloniseerijal konstrueerida uut maailmavaadet, mis ei ole aga sõnastatavad varasemate „autentsete“ paradigmade põhjal. Kuid need teadmised segunevad, muutes tõe heterogeenseks ning rajades teed hübriidkultuurile, aga samas postuleerides ohu muuta subjekt **ebakoduseks**²². Enesekolonisatsioonis peituvat tõde võib nimetada tsiviliseerumiseks, sest soovides vastavalt uuele kogemusele ennast tsivilisatsiooni osaks arvestada, tuleb sellele truu olla.

Kui „loom“ astub subjektilooma protsessi, siis see toimub ainult täielikult enda haavatavaks tegemisele sündmusjärgsele truudusele. Uut maailmavaadet konstrueerides, puutub subjekt kokku uue tõega. Sellele truu olles hülgab ta oma endise subjekti. Kuid sündmuseelsele „loomale“ on omane **alahoiuinstinkt** (Samas: 46). Eelnev subjekt võib üritada ennast säilitada, mistõttu võivad uued paradigmad tunduda kohatud. Eksistentsi järjepidevuspuudlust võib nimetada põhjuseks, miks subjekt leiab ennast tundvat „ebakodusena“. Sündmusjärgse ning sündmuseelse „looma“ maailmavaated põrkuvad, mistõttu võib enesekolonisatsioon luhtuda. Kui me aga räägime samast asjast Eliase seisukohast vaadates, siis peale jääb siiski uus tõde, sest alahoiuinstinkt töötab kahte moodi. Esiteks on hirm kõige uue ees, millega

²² Hübriidsusega kaasnevat võimalikku negatiivset aspekti saab nimetada **ebakodususeks** (*unhomeliness*). Kirjeldatud nii-öelda „kolmas ruum“ ei ole alati positiivne nähtus, sest see võib põhjustada identiteedikriisi, mis tuleneb elujõetust hübriidkultuurist, kus subjekt jääb kahe ruumi vahele fluktueerima. Kui lähtuda rassikesksest perspektiivist, siis kas valgete keskel üleskasvanud must (*negro*) on endiselt must või „ekstreemselt“ pruun; on ta eurooplane või mitte (Fanon 2008: 54)? Ebakodusus on aga Bhabha poolt konstrueeritud kontseptsioon, mille juured asuvad Freudi *Unheimlichkeit*’is (Kirss 2001: 681). Enesekoloniseeritud subjekti uus maailmatunnetus võib jääda „arusaamatuks“ nii kultuurile, millest ollakse pärit, kui ka kultuurile, mida jäljendatakse.

üritatakse jääda tuttavale maailmavaatele truuks. Teiseks võib spekuloida füüsilise alalhoiustinkti üle, mis muudab asja ratsionaalseks ehk mõistuslikuks. Siinjuures ma mõtlen seda, et valik tehakse vastavalt oma psüühilisele ning füüsilisele heaolule. Täisväärtuslikeks tsiviliseerunud subjektideks on võimalik saada vaid neil, kes valivad pigem füüsilise alalhoiustinkti tuleneva mugavuse, millega pööratakse selg tuttavlikuna mõjuvale vanale traditsiooniprintsiibile.

Badiou kutsub subjekti truuduse **kandjaks** (*le support*). Truuduse kandja on opereerib vastavalt sündmuse poolt kanoniseeritud tõele. Tema arvates ei ole subjekti enne sündmust ega tõeprotsessi olemas – need indutseerivad subjekti. Kuid ta ei eksisteeri individuaalselt, vaid sünkroonis teiste truuduskandjatega, nagu näitlikustab Badiou seda armunutega:

Armunud ühinevad ühe armastava subjekti kompositsiooni, mis ulatub neist mõlemast kaugemale. (Badiou 2012: 43)

See tähendab, et enesekoloniseeriv subjekt ei ole seda üksi, vaid ta on enesekolonisatsiooni tõe kandja. Enesekolonisatsiooni ei vii läbi vaid üks subjekt, vaid selleks on tähtis kollektiiv, suur inimgrupp koloniseeritud ühiskonnast, kes kõik on truud tsiviliseerumise/enesekolonisatsiooni tõdedele. Postkoloniaalses diskursuses on käibel „kandjaga“ sarnane mõiste: **agentsus** (*agency*). See tähistab subjekti võimet läbi viia teatud toiminguid, mis on subjektiviseerimisega konstrueeritud nende olemusse (Ashcroft jt. 2007: 6–7). Enesekolonisatsioon on seega midagi sellist, mis on koloniseerijate poolt koloniseeritute alateadvusesse sisse kodeeritud alavääristava tegumoe tõttu. Seega koloniseeritud subjekt on enesekoloniseerivate ning –tsiviliseerivate toimingute kandja ning läbiviija.

Kollektiivist rääkides tuleb Badiou' puhul ära mainida ka seda, et poliitiline sündmus on, võrreldes armastusega või kunstiga, alati massiline nähtus. Armastus, kui sündmus, nõuab vaid kahe subjekti olemasolu, kus üksteisele kujustatakse sündmuse põhijooned. Kunstniku puhul piisab vaid temast kui loojast, et saada aru, et loodud on kunstimeos. Poliitiline mõtlemine on aga kollektiivne sündmus. (Badiou 2005: 142) Enesekoloniseerivad subjektid saavad teostada tsiviliseerimise eesmärki vaid kollektiivselt. Kui vaadelda esimest laulupidu kui enesekoloniseerivat poliitilist sündmust, siis näeme, et see vajab suurt hulka sarnaselt mõtlemaid indiviide, et see teostuks. Ürituse kollektiivsus on ka näitajaks, miks seda võis

vaadelda poliitilise sündmusena, kus üritati esitada argumenti selleks, et näidata, et ka eestlased on tsiviliseeritud (vt ka Rosenthal 2010).

Armastusega seondult saame Badiou' ning Eliase teooriatega siduda ka **koloniaaliha**²³ mõiste. Koloniaaliha töötab tugeva enesekolonisatsiooni²⁴ sümbolina. Ühelt poolt tähistab see iha koloniseerijate kultuuri vastu, teisalt aga koloniseeritute tahumatuse järgi. Koloniaaliha saab võtta badiou'liku truuduse manifestatsioonina. See on absoluutne armastusavaldus koloniseerijatele. See truudus paneb subjekti toimima suunal, mis joondub tsivilisatsiooni aspektide järgi. Kui koloniaalsubjektil tärkab armastus hierarhiliselt teisel positsioonil asetsevaga, siis hakkab temas toimima ka vastav afektikontroll, mis peaks teda lubama astuda teatavasse vahekorda ihaldusobjektiga. Koloniaaliha väljundiks ongi koloniaalhübriidide loomine; see on selle jõuliseim ilming. Kui koloniseeritud subjekt ihaleb koloniseerijat, siis tema afektikontroll töötab pingelisemalt, et olla truu koloniseerijate tõe. Vastupidises olukorras töötab afektikontroll niimoodi, et näida rafineerituna, kuid samas leida endas üles see eelneva subjekti tõde, kes ihaleb tahumatuse poole.

²³ Termin **koloniaaliha** (*colonial desire*) võttis kasutusele briti teoreetik Robert Young (vt Young 1995). Koloniaaliha tähendab üldisemas arusaamises, et kolonialismi läbib seksuaalsus, mis on suuresti mõjutatud kontseptsioonidest nagu vägistamine, penetratsioon ning viljastamine. Selline perspektiiv tuleneb koloniseeriya vaatevinklist, kus seksuaalne iha on kannustatud eksootika poolt, mida sütitab koloniseeritu ning tabu-adrenaliin. Selle lähtekohaks on keelutunne, mida sisendab segarassist hübriidi võimalus. (Ascroft jt 2007: 36) See on vallutamine „vägistamise“ kaudu. Koloniaaliha, mille eesmärgiks oleks klasside või rassidevaheline hübrid, visandab teatava „ilma-oleku-tunde“, ebakõla, mis on identiteedis mahasurutud (Young 1995: 3).

Frantz Fanon aga leiab, et rassism on valge ning musta vahelise seksuaalpinge tulemus. Valge näeb mustas ürgset taltsutamata seksuaalsust – midagi sellist, mida *tsiviliseeritud* valge on kaotanud; valgel subjektil puudub ideaalsus ning säilinud on alateadvuslikul tasandil igatsus primitiivse järele. (Gross 2009: 877)

²⁴ Siinse enesekolonisatsiooniteema puhul tuleb koloniaaliha kontseptsioon teataval määral ümber mängida. Eestlastel puudub rassi puudutav aspekt, mis on võimalik asendada klassivahedega. Baltisakslaste ning eestlaste koloniaaldiskursuses võib täheldada mõlemasuunalist koloniaaliha. Esiteks ei saa me mööda vaadata nähtusest nimega *jus primae noctis*. Seda oleks eesti kultuuri kontekstis parim kasutada sümboolselt koloniseeriya seksuaalse omavoli markeerimiseks, sest reaalsed tõendid „esimese öö õiguse“ kasutusest puuduvad (Undusk 1995: 130). Tõenäoliselt kasutati hierarhilist üleolekut laialdaselt talurahvaga seksuaalsesse vahekorda astumiseks. Teoste puhul, mis on hiljem analüüsiobjektideks, on tegemist pigem teisesuunalise ihaga – koloniseeritud ihalevad koloniseerijaid. Seksuaalne iha on enesekolonisatsiooni üks väljendusvorme. Aadliku erootiline objektistamine on sümboliks tema poolt viljeldava elu ihaldamisele. Samuti võib pidada ka endast kõrgema seisuse esindajaga ühteitmitmist millekski, mis tõstab staatust.

3. ENESEKOLONISATSIOONI TSIVILISEERIV SÜNDMUSLIKKUS: KIRJANDUSTEOSTE ANALÜÜS

Selles peatükis võtan uurimisobjektideks Jakob Pärna jutustused „Oma tuba, oma luba“ ja „Must kuub“ ning A. H. Tammsaare romaani „Ma armastasin sakslast“. Analüüsi raamistikeks on eelnevas peatükis visandid saanud kontseptsioon enesekolonisatsioonist, Norbert Eliase teooria tsiviliseerumisprotsessist ning Alain Badiou' sündmuslikkuse filosoofia. Peatükk jaguneb kaheks osaks. Esimeses alapeatükis on tähelepanu all Pärna teosed, teises alapeatükis on fookus suunatud Tammsaare romaanile – mõlemas peatükis vaatlen enesekolonisatsiooni tsiviliseerivat sündmuslikkust ehk kuidas avaldub teostes sündmustruktuur tsiviliseerivatele aspektidele. Vaatlus juhendub enesekolonisatsiooni perspektiivist ning koloniseeritud subjektide kujutamisest. Lisaks teen ülevaate sellest, milline on koloniseerijate reaktsioon alamate tsiviliseerumispüüdlustele ning sündmustruktuurile. Lisaks teoste analüüsile on nimetatud peatükkidesse lisatud põgusad sissevaated teoste kirjandus- ja ajaloolisesse konteksti.

3.1 JAKOB PÄRNA „OMA TUBA, OMA LUBA“ JA „MUST KUUB“

Jakob Pärna (1843–1916) teosed „Oma tuba, oma luba“ (1879) ning „Must kuub“ (1883) on ühed märkimisväärsimad proosateosed rahvuslikust ärkamisajast. Nende eesmärgiks oli markeerida eestlaste sotsiaalühiskondlike ihasid nimetatud ajajärgul (Undusk 2009). Just selle ajastu tõttu on need kirjutised sobivateks näideteks, mida analüüsida eelpool nimetatud teooriate kontekstis. Teadupärast oli rahvusliku ärkamisaja üheks eesmärgiks näidata eestlaste tsiviliseeritust ning jätkusuutlikust. Sellel oli aga vaieldamatult poliitiline eesmärk, mistõttu sobivus sündmuslikkuse teooriaga on sujuvam. Kuid põhieesmärgiks oli muidugi rahva vabastamine ahistava kontrolli ikkest ning iseseisev eluolu. Liikumise üks kõrghetki, milleks on esimene laulupidu, oli samuti näiteks sellele, et eestlased on tsiviliseeritud rahvas (vt Rosenthal 2010). Vaatlusalustes teostes tulevad esile ka Pärna enda veendumused ning truudus Carl Robert Jakobsoni poolt viljeldavale baltisaksa vaenulikkusele ning muudele programmilistele tõekspidamistele. Selle tõendiks on ka kirjaniku juba lapsepõlves alanud sõprus nimetatud „äratajaga“ (Järv 2001: 94). Kui „Oma tuba, oma luba“ võib nimetada ka

peremeheks saamise aabitsaks (Undusk 2009), siis „Must kuub“ on esitatud ka eesti kirjanduse esimese romaani tiitli kandidaadiks (Kääri 1960: 2). Mõlemad teosed olid teatud sorti majakaks eesmärkidele, mille poole eesti rahvas ideeliselt pürgima peaks. Oma olemuselt kätkesid need teosed ka valgustuslikku funktsiooni. Toetusid ju kõnealused teosed valgustuslikele põhimõtetele. See tähendab, et eneseharimise ja hariduse kaudu on võimalik vabaneda erinevatest eelarvamustest (Hinrikus 2013: 21). Ideelisusest rääkides on tähtis mainida, et kõnealused teosed olid romantilis-idealistikud. Nende sisu oli tugevalt kallutatud ning seda võiks isegi propagandistlikuks pidada. Seetõttu ei ole sobimatu tõmmata paralleele eesti kirjanduse sotsialistliku realismi esindusteosega „Valgus koordis“ (Hans Leberecht; 1949), mis kujutas sarnaseid süžeele. Eriti sarnased olid nad soovmõtlemisele põhineva mimeesise tõttu. Teoste poliitiline kallutus teeb nad lihtsaks sihtmärgiks postkolonialistlikule teooriale ning Badiou’ sündmuslikkuse filosoofiale. Need teosed omavad teatavat utopistliku taotlust ning esindavad selle tõekssaamist. Siinkohal tuleks ära ka märkida, et mõlemad Pärna teosed on korraga esindatud seetõttu, et ma käsitlen neid teoseid ühtse tervikuna. Kuigi neis ei esine samu tegelasi, siis loovad nad rahvusnarratiivi kirjeldamisega teatava järjepidevuse.

Selleks, et lugejal oleks lihtsam jälgida analüüsi kulgu, siis siinkohal ei ole kohatu ka põgus ülevaade sellest, millest teosed räägivad. „Oma tuba, oma luba“ on jutustus, mille peategelaseks on rendiperemees Lahvardi Kristjan. Teos jälgib tema arengut pärisperemeheks ning visandab (tsiviliseeritud ühiskonnale omased) aspektid, mis selle jaoks eeldatavasti vajalikud on. Klišeemaiguliselt suure töö ja vaevaga saavutatakse nimetatud positsioon. Samuti ei puudu teosest ka intriigid, mille südamikuks on talule õige naise leidmine ning vastuseis näitsiku vanematega, kes peategelast piisavalt heaks ei pea.

Ka „Musta kuube“ võib positsioneerida teatava käitumisõpikuna tsiviliseeritud eestlasele. See jutustab loo kõrgeltharitud eesti päritolu arstist doktor Juhan Visnapuust, kes päästab surmasuust aadlisoost preili (Ada). Nende ning ka nimetatute õe (Marie) ja venna (Oskar) vahel tekib romantiline sümpaatia, mis aga päädib sellega, et abiellumiseks otsustatakse siiski nii-öelda „seisusekaaslaste“ kasuks, sest näiteks eestlaste puhul ollakse „tsiviliseerumises“ koloniseerijatest ette jõutud. Mõlemad teosed markeerivad tingimused selleks, mille kaudu saab eestlane tsiviliseeritud rahvaks. Kui tuua välja mõned, siis tähtsaimateks on raha, haridus ning armastus oma rahva vastu.

Kui nüüd tulla analüüsitava aspektide juurde, milleks on teostest tsiviliseerumise ning sündmustruuduse jälgede leidmine, siis tähtis on teadvustada, et üheks suureks sündmuseks, mis tausta loob, on koloniseerimishetk. See sündmus on aga, nagu varasemalt väidetud sai, katalüsaatoriks järgnevale (tsiviliseerivale) sündmusterajale, mille üksikjuhtumeid üritan ka jutustustest „Oma tuba, oma luba“ ning „Must kuub“ välja tuua. Kuigi koloniseerimishetk on minevikust teoste kaasaega implitsiitselt väljaulatav sündmus, siis ei puudu jutustusest „Oma tuba, oma luba“ viide sellele hetkele:

*See maa ei ole enam meie maa, need majad ei ole mitte enam meie majad,
nemad on nüüd võõra, meie peale tungiva rahva majad ja maad, ja seda
õigusega: nemad on meid sõjas ära võitnud, meid orjaks teinud, ja nüüd
peame seda kandma, mis nemad peale panevad.* (Pärn 1979: 5)

Jutustuse „Oma tuba, oma luba“ puhul võib pidada kõige kandvamaks (eksplitsiitseks) sündmuseks, mis tuleb teose kontekstist esile, eeslastest talumeeste õigust saada pärisperemeesteks. See tulenes vajadusest, mille põhjustas halvenev majanduslik olukord, mõisatalitamine ümber korraldada (Rosenberg 2010: 110–115). Seda võib markeerida kui ühte tähtsaimat sündmust eesti rahva ajaloos, mis toimus katalüsaatorina tugevale sündmustruudusele. Eestlastest talumeestele sai kihutavaks eesmärgiks murda end priiks rendiperemehe seisusest ning saada koloniseerijate-aadlike kombel „mõisavalitsejateks“. Tublilt ülesehitatud talusid võis vaadelda sümboolsel tasandil mõisa analoogiatena.

Selline teguviis sai Eestimaal võimalikuks alles 1856. aastal, kui seadusega lubati talude päriseksostmine, mille tulemusena oli sajandi lõpuks Eestimaa kubermangus ostetud pooled ehk umbes 10 400 talu, mida oli küll vähem kui Liivimaa kubermangus. (Zetterberg 2009: 284–285). Viimane asukoht on aga siinse arutelu puhul tähtsam, sest seal leiab aset Pärna jutustuse tegevus. Liivimaa kubermangus sai talude päriseksostmine võimalikuks juba 1849. aastal ning 1880. aastaks oli päriseks ostetud ligi 60% ning sajandi lõpuks 86% ehk umbes 20 000 talu (Samas). Kuigi Eestimaal edenes numbrite põhjal talude päriseksostmine vaevaliselt, siis ei saa mööda vaadata Liivimaa kubermangus toimunust, sest ligi pool ajaloolistest Eestimaa aladest kuulus selle alla. Talusid osteti põhimõttel, et eestlaste olemuse nii-öelda „autentsusena“ võib näha maad, millel elatakse ja surrakse (Hennoste 2007).

Siinjuures võib dekoloniseerivana näha akti, millega turumajanduslikele põhimõtetele toetudes see omastatakse.

Turumajanduslike suhete ilmingud kõnealuses teoses viitavad eliaslikule tsiviliseerumisprotsessile, mille kohaselt on inimhaabituses tähtsamal kohal sõltuvussuhted. Selle postulaadiks on järgnev tsitaat teosest:

*„Rahaga on midagi meie päevil teha. Rahaga olen mina elus aga rahata seisaks surm suu ääres. Üksinda raha abiga võin ma ennast kõigist vaenlastest lunastada ja oma jalad oma toas ja oma maa peale toetada. /---/
... minu jumalaks ei tohi mammon saada, aga minu päästjaks võib ta saada.“ (Pärn 1979: 14)*

Raha on siinkohal sõltuvussuhete sümboliks. Ilma nendeta ei ole teenimine enam tsiviliseeritud ühiskonnas võimalik. Eriti kui mängu tulevad finantsilised laenusuhted, sest enamik talusid, kaasaarvatud Lahvardi Kristjani oma, osteti rahalise laenu abil. Selles väljendub ka teatav tõde, mida talude päriksostmise sündmus on avanud ning mille kandjaks on Lahvardi Kristjan – raha on see, mille poole tuleb püüelda, et ennast dekoloniseerida. Kuid see kõik eeldab enesekoloniseerivate praktikate toimimist. Vastastikune sõltuvussuhete toimimine saab toimida tänu järelandmistele, millega loobutakse negatiivsetest afektidest koloniseerija, kellelt maalappi ostetakse, suunas. Siinkohal saame samuti tõdeda, et selline olukord ei oleks fanonliku vägivaldse dekoloniseerimise perspektiivist võimalik, vaid raha nimel töötamine on osa nii-öelda mõistlikust dekoloniseerimisest.

Sellega teatud viisil distantseerutakse varasematest tõekspidamistest, mis ei ole muidugi kõigile eestlastele kõigil ajastutel omased olnud ning mille kohaselt on vaja koloniseerijad jõuga võimult kangutada. Siin näeme, et truudus raha-tõele postuleerib ennast truudusena, mis ütleb lahti varasemast vägivallatõest²⁵. Kristjani teguviis joondub teadmistega, mille eesmärgiks on subjekt panna käituma enesekolonisatsiooni dekoloniseeriva tõe järgi. Teoses nii-öelda „tabab“ Kristjanit sündmus, mille kohaselt ta näeb, et raha viib teda vabaduseni, vastavalt sellele ta teeb kõik edaspidi selle järgi, et ennast pärisperemeheks vormida. Seetõttu

²⁵ Siinkohal mõtlen erinevaid talurahvarahutusi, mis said vägivaldselt mahasurutud, nt Mahtra sõda.

saab temast ka kandja, kes hoiab elusana teadmist, et eestlased peavad taas saama oma maa valitsejaks. Sellega on ta osa suuremast kollektiivist, mis toimib sama tõe järgi joondudes. See tõde on aga sümboolne: ehitades taluhooneid, mis toimivad sümboolsel tasandil mõisate analoogiatena, ehitavad talumehed ka härrasmehelikumat Eestit, viies sellega läbi ratsionaalset dekolonisatsiooni.

Mõisalaadse ehituse konstrueerimine tundubki olevat jutustuses „Oma tuba, oma luba“ taluperemeeste eesmärk. Juba teose esimeses lõigus (Pärn 1979: 5) viidatakse sellele kaudselt kui tsiviliseerivale nõudele, mida kannustab häbi varasema eluaseme pärast ning soov seda arendada. Seega võib näha siin eliasliku häbikäsitluse realiseerumist. Oma eluaseme alaväärsuse tunnetamist võib samuti nimetada sündmuseks. Kui olla truu sellele häbitundele, siis konstrueeritakse subjekt selle tõe järgi, mis viib uhkema elupaiga ülestöötamisele. Mõisalaadne ehitus on sümboliks enesekolonisatsioonile ning paradoksaalsel moel ka dekoloniseerimisele. Lahvardi Kristjani talu ongi just selliseks ehitiseks kujunenud. Teoses võrreldakse ka harimata ning haritud eestlase eluaset, millest esimest kirjeldatakse järgnevalt:

Rehetoa küljes seisis siin ka kamber, aga seda võis ennem sealaudaks kui inimese elumajaks nimetada. Muldpõrand all, seinad mustad ja nõnda, kuidas palgid metsast toodud, lagi must ja ämblikuvõrke täis. Aknad nelja pisukese ruuduga ja needki suitsust mustad, mis läbi valgust sugu sisse paistis. /---/ Puhtus oli siin tundmata võõras ... /---/ Talupoeg, see on eesti talupoeg, ei võivat puhtalt elada, vaid ikka lojuse kombel ... (Samas: 28)

Sellele on vastandatud haritud eestlase eluruumid, mille konstrueerimisega Lahvardi Kristjan hakkama on saanud. Nagu ennegi öeldud, siis see sümboliseerib tsiviliseerimise tõdedele truu olemist, mis viib eestlased uude ajajärku ning aitab kaasa seisusevahede tühistamisele:

Ta ajas silmad hoopis pärani, kui kõike maja elukorda tähele pani. Uued toolid, uued lauad, uued sängid, puhas põrand, suured aknad ja üks kamber just noorrahva päralt. Need ei olnud enam harimata eestlase elutoad, vaid haritud rahva omad. (Samas: 36)

Mõisasümboolika kätkeb endas nii hübriidkultuuri sündi kui ka enesekolonisatsiooni. Lisaks sellele avaneb selles teatav ambivalenttsuse sümboolika. Kuigi edendatakse nii-öelda

eestlastele omast kultuuri, siis seda tehakse siiski tugeva tõmbega nende poole, kellest reaalsuses üritatakse väidetavalt distantseeruda.

Mõisatemaatika edasiarendus on visandatud ka „Mustas kuues“. Seal on samuti kasutatud kontseptsiooni eestlasest kui mõisnikust. On üldine teadmine, et varasemal kolonisatsiooni ajastul segunesid eestlased ning koloniseerijad (sakslased) palju aktiivsemalt, kui see toimus 18.–19. sajandil, mil nii-öelda tänu tsiviliseerumisele sai seisuste vaheline bioloogiline hübriidistumine häbimärgiks. Kuigi mõningane osa baltisakslastest aadlikke ning mõisnikke on tõenäoliselt 19. sajandiks eesti soost juurtega (Undusk 1995: 129), siis sellest võimalusest kiputakse mööda vaatama.

„Mustas kuues“ saab ka eestlane mõisnikus vaid siis, kui ta selle endale suure tööga finantsvahendeid kasutades lunastab. Truu olemine eestluse edendamise tõele on võimalikuks teinud klassivahede tühistumine, kus aadlikud ning nii-öelda alam klass on tõusnud teatud mõttes samale pulgale. Kuid see ei tähenda veel absoluutset võrdsust, sest kui soetatakse endale mõis, siis see ei tähenda seda, et sellega käib kaasas ka võim, mida nimetatud hoone sümboliseerib. Nagu tuli välja ka varemalt mimikri mõistet käsitledes, et tegemist ei ole samaväärseks saamisega ega täpse koopiaga, vaid imitatsiooniga, kaitsevärvumisega, mis esindab „kolmandat ruumi“, uut hübriidkultuuri:

„... mõisaostmisega ei ole meie veel sugugi mõisnikuks saanud, ehk sind küll prouaks ja mu isa härraks ja mind noorhärraks kutsutakse, vaid me oleme, ehk meil küll suurem maatükk käes on kui mõnel mõisnikul, ikka eesti talupojad.“ (Pärn 1979: 85)

Need sõnad lausus autor Kaarel Lepiku suu läbi, kui too kõneles oma vanematega. Kuigi tema konstateerib, et nende puhul on küll tegemist endiselt eesti talupoegadega, siis tiitlid härra, proua ning noorhärra viitavad teatavale staatuse tõusule ning sotsiaalsele hübriidistumisele. Kuigi võimu ei ole veel aadlikelt päritud (mida otseselt ei tehta kunagi), siis sotsiaalsete kihtide hägustumine on toimunud. Ratsionaalse dekolonisatsiooni eelis vägivaldse ees tuleb siinkohal välja selles, et mõis on omandatud finantsressursside eest, mitte ei ole mässuliste grupeeringuna seda vallutada üritatud ning, kõigi eelduste kohaselt, saadud hiljem äärmiselt radikaalsete või fataalsete karistusaktsioonide osaks.

Kuid see, et oleks eeldused piisavate finantsvõimaluste tagamiseks, mis lubaks eelmainitud mõisaanaloogiaid konstrueerida, on vaja tegeleda enesekoloniseerivate praktikatega, mille üheks kandvaks platvormiks oli kooliharidus. Nimetatud nähtuse ülistamisega tegeleb ka „Oma tuba, oma luba“, mis peab koolitatust raha kõrval teiseks tähtsaimaks vooruseks dekoloniseerimisel:

Mida enam eesti rahvas talu- ja mõisakohti ära ostab, seda suuremaks kasvab tema võimus maapinna üle, ja mida enam ta oma poegi ja tütreid suuremais koolides koolitab, seda enam langevad rumaluseahelad meie vaimu ümbert. Seepärast edasi, edasi tugevas sammus, maapinna ostmises ja koolitamises! (Pärn 1979: 22)

Kooliharidus oli meedium nii-öelda tsivilisatsiooni aspektide ülekandeks talurahvale, kes kasutas omandatud teadmisi mõistlikuks dekoloniseerimiseks. Selles näeme Bhabha väite, mille kohaselt jäljendus külvab kolonialismi huku seemet, tõekssaamist. Mimikri hakkab jutustuses „Oma tuba, oma luba“ tööle just koolisüsteemist saadud teadmiste näol. Kuigi teosest ei leia otseseid viiteid koloniseerijate jäljendamisele, siis toimub see pigem sümbolisel tasandil. Lahvardi Kristjan on enesekoloniseeriv subjekt, kes joondub idealistliku imago järgi, mis sätestab eestlase olemuse. Selleks, et seda saavutada, on vaja jäljendatavat. Kuigi teoses küll räägitakse eestluse ülesehitamisest, siis toimub see siiski vastavalt „euroopluse“ mallidele; tsiviliseerutakse vastavalt eurotsentristlikele nõuetele, kompenseerides juurdunud „ilma-oleku-tunnet“.

Lahvardi Kristjan on truu koolisüsteemist omandatud tõdedele, mis on temast teinud teadvustamata enesekoloniseeriva subjekti. Kui tema arvates vabanetakse kolonistide ikkest, siis tegelikkuses allutatakse oma kultuur abstraktsel tasandil just nende poolt juurutatud paradigmadele, mille alla võib ka lugeda talude päriksostmist vastavalt koloniseerijate poolt sisseseatud finantsorganiseeritusele. Sellega võetakse omaks koloniaalsituatsioon, mille kohaselt ei kuulu eestlastele südamelähedane maa enam täieõiguslikult neile endile.

Kooliharidusega näib Kristjan olevat saavutanud ka teatava emotsionaalse intelligentsuse ning viisakuse. Sealhulgas ka sõnavara, millega austusväärset pöörduda sotsiaalses hierarhias kõrgemal asetsevate isikute poole. Selles võime näha eliasliku afektikontrolli toimimist. Noor

talumees eksponeerib vaoshoitust ning ausust, mis ei jää ka mõisahärrale märkamata (Pärn 1979: 8). Sellega ta vastandub aga metsavaht Tõmmule, kes reageerib nendevahelistele konfliktidele emotsionaalselt ning saab seetõttu ka mõisahärra käest negatiivseid sõnu kuulda. Seega ei ole liialdus järeldada, et oma rolli mängis valitseja otsuses, mille kohaselt lubab ta Kristjanil püüelda talu pärieksostmise poole, just noormehe rafineeritud hoiak, kuigi see oli majanduslikult kasulik käik ka mõisahärrale.

„Mustas kuues“ on samuti eestlase ehk maarahva harimine tõstetud tsiviliseerimissüsteemis kõrgele positsioonile. Sealjuures eemaldutakse teataval määral justustusele „Oma tuba, oma luba“ omasest raha ülistamisest ning avaldatakse lootust, et eestlasi hinnatakse ühel hetkel harituse, mitte aga jõukuse või nime pärast (Samas: 45). Selles teoses toimib harimine rohkem enesekoloniseerivast perspektiivist vaadates, kuigi Jakob Pärn tundub seda kohati ka kritiseerivat, sest avaldab muret, et haritud eestlased lahkuvad seisusest ning hülgevad eestluse, kui piisavalt haritust on saadud (Samas: 57). See tähendab, et eestlased võivad hakata ennast uue sündmuse tõe järgi üleval pidama. Kuna vanad eestluse praktikad jäävad eelneva sündmuse juurde, siis uus sündmus, milleks on harituks saamine, eeldab uut truudust, mis on mõjutatud suuresti koloniseerijate tsiviliseerituse jäljendamisest.

Truuduse uuele tõele muudab ahvatlevamaks see, et haridust on kirjeldatud kui midagi sellist, mis avab eestlastele kõik ukSED. See ei võimalda talle ligipääsu mitte ainult kõrgematele ringkondadele oma kodumaal, vaid ka tõstab prestiiži niivõrd palju, et võimalikuks saab enesekehtestus nii-öelda rahvusvaheliselt. Näiteks doktor Visnapuu viib tema amet nii Peterburisse kui ka Itaaliasse ühe Vene vürsti ning preili Ada ihuarstina. Siit võime järeldada, et haridus on lisaks arstiameti omandamisvõimekusele ka tsivilisatsiooni aspektide vahendaja. Doktor Visnapuu on kujundanud oma „ülimina“ vastavalt sellel teel omandatule. Ta on omandanud ka oskuse kõrgemas seltskonnas lävimiseks. Tema peenele kasvatusele viitavad mitmel korral ka aadliseisuse esindajad (nt samas: 43). Vaatamata soosivale suhtumisele aadlike poolt tunnetab Juhan Visnapuu endiselt oma positsiooni ühiskonnas vastavalt koloniaalhierarhiale, eeldades, et tema kohaolu ei soovita (Samas: 44).

Kuid tsiviliseerumine läbi hariduse on talle palju muudki võimaldanud. Eliase seisukohalt on häbi midagi sellist, mis tekib tsiviliseeritud subjektidel; eriti tähtis on seksuaalne häbi. Kuid

doktor Visnapuu seisukohast on tsivilisatsiooni paradigmade omandamine võimaldanud talle häbistandardite muutumist. Seda ei saa aga pidada kõigest postkoloniaalseks häbi metamorfoosiks, vaid tuleb teadvustada ka professiooni poolt loodud uusi parameetreid. Sellele leiab viite kõneluses, mis järgneb aadlipreili päästmisele. Kui naine avaldab imestust, et doktor on teda lahti riietanud ning küsinud, kas tal sugugi häbi ei olnud seda teha, siis arst vastab, et tema amet ei luba säärase asja puhul häbi tunda, sest tema tunneb inimest läbi ja lõhki (Pärn 1973: 42). Arstihariduse saamine on taaskord üks väikestest sündmustest pikemas sündmuste jadades, mis suunab subjekti uue tõe radadele – siinkohal häbitunde transformeerumiseni.

„Mustas kuues“ võib näha ka teatavat topeltkolonisatsiooni taandumist, sest kirjeldatud on teataval määral naissoo emantsipeerumist patriarhaalses ühiskonnas. Ka Mariele, doktor Visnapuu õele, on viidatud kui haritud tütarlapsele, kes on võrdne ka kõrgemast soost inimestega (Samas: 46). Kooliharidus omab ka teatavat sündmuslikkust endas, mille järgi oma truudus seatakse ning vastavalt sellele ühiskonnas opereeritakse. See tekitab subjekti ambitsioonikat sädet ehk tahtmist ennast näidata võrdväärseks. Seda isegi siis kui varasem tõde, mis postuleerib alaväärsust ning austust valitsejate ees, tekitab temas hirmu. Selle näiteks on Marie olemine Oskari kodus, kus teda ümbritsesid mitmed noored mõisapreilid ja –härrad:

Tagasi ei võinud ta enam minna, ta võttis kõik oma jõu kokku ja tahtis näidata, et ta nendega ühe pulga peal seisab. Alandlikult ja tasaselt astus ta kindlal sammul seltskonnas üles ja kus teda noogata püüti, mõistis ta vaimurikkalt ennast kaitsta, ja mitugi noormeest vaatasid tuksuva südamega Marie otsa ning nõudsid ta elujärje ja seisuse järele ... (Samas: 47)

Kuigi ka temasse suhtutakse koloniseerijate poolt soosivalt ja nähakse teda justkui ühena endist, siis sellegipoolest on Marie omandanud afektikontrolli, mis ei lase sellest ennast petta ning tunnetab oma positsiooni endiselt alamana (Samas: 47–48). Paradoksaalselt on aga omandatud võimekus emantsipeerumiseks ning saavutatud on ühiskonnakihtide hägustumine.

Seksuaalse häbi ning sugudevahelise võitluse käsitlemise juurest liigun loogilist radapidi edasi koloniaaliha juurde. Koloniaaliha võiks pidada badiou'liku sündmustruudusse üheks jõulisemaks väljundiks, kuna nimetatud filosoofki peab armastust primaks näiteks sellest,

kuidas sündmuse poolt istutatav tõde lämmatab subjekti varasemad huvid (Badiou 2012: 43). Seega koloniaaliha on üks tugevaimad meetodeid enesekolonisatsiooni toimimiseks, sest see on tihti kannustatud armastusest.

Esmapilgul võib näida, et jutustus „Oma tuba, oma luba“ ei kätke endas koloniaaliha nähtust, kuid lähemal vaatlusel võib seda siiski leida. Selleks tuleb aga teha teatavaid vangerdusi selle kontseptsiooni sisuga. Nagu varasemalt sai mainitud, siis koloniaaliha on midagi sellist, mis leiab aset koloniseerija ja koloniseeritu vahel; üks langeb teise erootilise objektistamise ohvriks. Sellist sündmustekäiku kõnealusest teosest tõepoolest ei leia, kuid siin võib näha teatavat analoogiat. Tublile, ennast enesekoloniseerimisega heale järjele aidanud eesti taluperemeest ei rahulda enam kõigest töökas puhtatõuline eesti soost naine. Kuna mehe enda staatus ning prestiiž on tänu haridusele ning tööle tõusnud, siis peab ka mõrsjakandidaat vastama sarnastele parameetritele. Selle kohaselt võime aga näha, et ihaletakse aadlit eestlastes enestes. Selleks, et tubli eesti taluperemehe standarditele vastata, peab olema ka tulevane noorik tegelnud enesekoloniseerivate praktikatega ning tsiviliseerumisega ehk omandanud haritust. Seega koloniaalsituatsioon on ka koloniaaliha loojaks sama seisuse subjektide vahel. Võrdset haridust ning tsiviliseeritust on aga vaja selleks, et toimuks tugevam tõus seisuste vahel, mille eesmärgiks on sarnaseksmuutumine koloniseerijatega. See tähendab, et talust mõisa ehitamiseks on vaja haritud paari, kus motiveeritakse teineteist. Selle tõestuseks on ka Lahvardi Kristjani sõnad selle kohta, kes temast tegelikult pärisperemehe tegi:

„... ma ei oleks täna pärisperemees, kui teie tütar mind selleks ei oleks teinud.“ (Pärn 1979: 34)

Koloniaaliha on kandvaks enesekolonisatsiooni analoogiaks ka „Mustas kuues“. Kuigi eelnevast jutustusest rääkides ei saanud vaadelda koloniaaliha klassikalises mõistes, siis selles teoses on see esindatud. Ühes perekonnas tekib seisustevahelise abielu võimalus lausa kahel subjektil: peategelasel doktor Juhan Visnapuul tekib vastastikune sümpaatia aadlipreili Adaga ning esimese õel, Mariel, tekib teatud vahekord viimase venna Oskariga. Esimeste vahel tärkab armastus seetõttu, et üks päästab teise elu. Kuid pidevalt tunnetatakse teatavat vastuseisu nende sümpaatiale. Siinkohal ei saa rääkida ainult aadlipreili vanemate vastuseisust, kes leiab, et alamast seisusest subjektiga ei ole õige selliseid vahekordi luua.

Tähtis on ära märkida teatav sümboolika, mis nende vahel seisab – nii-öelda eestlase must kuub. Maarahvas ei ole loodud naituma koloniseerijatega. See saab ka üheks raamatu kandvaks tõeks. Eestlased on truudusega tsiviliseerumisele ning klassivahede murdmisega jõudnud sellisele kvalitatiivsele tasandile, et ollakse nii-öelda aadellikumad kui päris aadlikud. Siin näeme ka Eliase väite, mille kohaselt muutuvad ülemised klassid järjest rohkem alamate klasside sarnaseks. Seda seetõttu, et teoses kuvatakse eestlaste afektikontroll olevat palju järjepidevam ning truudus enesekolonisatsiooni sündmuslikkusele on nad tõstnud vaimsel tasandil koloniseerijatest kõrgemale. Selle kinnituseks sõnab Visnapuude talu peremees järgnevad sõnad:

„... ma olen selle üle kõige rõõmsam, et mu tütar eesti mehe on leidnud. Kui kõik eestlased nõnda teeksid, oleks vist palju vähem abieluõnnetust. Hunt hoiab hundi, karu karu, rebane rebase poole, miks ei peaks siis eestlane eestlase poole hoidma.“ (Pärn 1979: 110)

Mõlemas teoses oldi truud tsiviliseerivate aspektide importimisele eestlaste identiteedi koosseisu. Sealjuures aga ei öeldud kordagi, et see tsiviliseerumine peaks toimima varasema tühistamisega. Varasem truudus/maailmavaade üritas ennast endiselt elusana hoida uue subjekti konstrueerimisel ning see muutis mimikrisuhte ambivalentseks. See varasem suhestumine keskkonnaga oli see, millele toetuti tsiviliseerumisel. Eesmärgiks oli luua härrasid ning prouasid. Aga need ei pidanud olema koopiad, mis on eestlaste vaimust võõritatud:

„Võõraks ei pea ta eladeski jääma; ma tahan temale vaimus truuks jääda, tema häda ja rõõmu oma südames kanda. Meil on koolitatud seisust hädasti tarvis, kes igal pool oma rahva eest seisab. Mu vend on õpetatud meheks saanud ja ei keera enam talusse tagasi, aga eestlaseks jääb ta siiski. Kui igal rahval oma härrad, prouad ja preilid on, miks ei peaks neid siis eesti rahval olema?“ (Samas: 75)

Eestlaste enesekoloniseerimine ei jäänud aga koloniseerijate poolt märkamata ning nende reaktsiooni võib tõlgendada tugevnenud püüdena oma „ülimina“ säilitada. Kui üldiselt keskendub käesolev analüüs pigem eestlaste kui enesekoloniseerijate vaatlemisse, siis ei ole kohatu ka teha põgus sissevaade olukorda, mis tekib vastavalt sellele, kui enesekoloniseerivad

subjektid puutuvad kokku koloniseerivate subjektidega. Nemad peaksid ideaalis õhutama ning soodustama alamate jäljendustegevust, kuid reaalsuses funktsioneerib vastupidine olukord. Pigem ollakse haaratud kritiseerivast hoiakust.

Kuigi jutustuses „Oma tuba, oma luba“ leidub ka koloniseerijate esindajaid ehk saksa soost mõisahärrasid, siis põhiline reaktsioon enesekoloniseerimise suhtes tuleb pigem nende poolt sisseseatud subalternidelt. Siinkohal kasutan selle mõiste klassikalisemat tähendust, mis kätkeb nii-öelda vahealluvat, analoogselt näiteks allohvitseridega, ning jätan korra Spivaki absolutiseeriva arusaama subalternist tagaplaanile. Nimetatud Jakob Pärna teoses on selleks subalterniks metsavaht Tõmmu, kes toimib kanalina teatavate „ülimina“ aspektide alalhoiule. Tegemist on subjektiga, kes hoiab kinni iganenud ettekujutusest eestlasest ning kes ka oma „ülimina“ kaitseb. Lisaks üleüldisele halvustamisele ta kritiseerib nii Kristjani kui ka oma tütre haritust (Samas: 9). Kõnealune subjekt omab teatavat võimu ning seetõttu arvab ta olevat oma talupoegadest rahvuskaaslastest kõrgemal positsioonil. Samuti ei kohku ta tagasi leidmaks viise, et eestlastest talupojad langeksid vägivalla ohvriks (Samas: 7). Metsavaht Tõmmu kui subalterni negatiivset suhtumist eestlastest talupoegadesse kirjeldavad hästi Lahvardi Kristjani sõnad:

„Minu isal oli õigus, kes ütles: „Kuri hunt ja saksa ori on mõlemad ühesugused kiskjad loomad!““ (Samas: 8)

Kuigi aktiivsem vastupanu enesekolonisatsioonile tuleb eestlasest metsavahilt, siis sellegipoolest teen ma ülevaate ka sellest, milline on päris koloniseerija (ehk mõisahärra) reaktsioon teoses „Oma tuba, oma luba“. Siinkohal ei näe koloniseerija Lahvardi Kristjanis oma positsioonile ohtu. Seda võib tõlgendada nii, et ta ei karda oma „ülimina“ säilimise pärast. Temas ei tõsta pead truudus tõele, mis peaks teda sundima rangelt kehtestama oma seisuse positsiooni alamatega suheldes. Pigem võiks näha, et mõisahärra puhul on toimib truudus valgustaja ning ausa valitseja kuvandile. Ta väljendab ennast mõistlikult, kui Tõmmu on käinud Kristjani peale kaebamas, ning näeb, et tegelikult on mees oma õiguste raamides tegutsenud. Kui Kristjan soovib vastavalt kehtivast seadusest tulenevale õigusele saada pärisperemeheks, siis ei tee mõisahärra selleks mingeid pingutusi, et teda takistada. Kuigi ettekujutus koloniseerija „üliminast“ on selline, mis eeldaks sellele vastutöötamist, siis

reaalsuses, nagu varemgi sai mainitud, oli mõisa majandusele jätkusuutlikum müüa valdusi. Samas väljendub mõisahärra puhul ühes episoodis siiski teatav „ülimina“ kaitsev reaktsioon:

„Suu pidama, talupoeg! Minu maa, minu mets, minu kõik! Minu ori ei tohi tore olla, kasima kodu ja õppima alandlikku meelt, ja teinekord targem metsavahi vastu olema; täna ilma peksuta jääma, aga kui veel ükskord sellepärast kaebus tulema, siis saama naha peale.“ (Pärn 1979: 14).

Kuid seegi afektipuhang tuleb pigem metsavahi kihutustöö tõttu kui vankumatust truudusest tõdedele, mis konstrueerivad koloniseerija „ülimina“.

Romaanis „Must kuub“ väljendub aga koloniseerijate truudus tõdedele, mis konstrueerivad koloniseerivate subjektide „ülimina“, konkreetsemalt. Kuigi ühelt poolt ollakse soosivad ning hinnatakse peategelase doktor Juhan Visnapuu rafineeritud käitumist ning koolitatust, siis teiselt poolt hoitakse siiski kinni truudusest tõele, mille kohaselt on tegemist alama subjektiga. Kõige paremini näitlikustab koloniseerijate üritust oma „ülimina“ alalhoiuks suhtumine musta kuube, mis on talurahva sümboliks. „Mustas kuues“ tuleb „ülimina“ kaitsmine välja ka koloniaaliha kontseptsioonist lähtudes. Kui nooremad koloniseerijad soovivad naituda eestlastest subjektidega, sest näevad neis haritutena võrdväärseid, kuigi hiljem sellest loobutakse, siis vanemad subjektid, kelle „ülimina“ on järelandmatum, näevad selles tabu, mille suhtes ei ole võimalik kompromisse teha. Koloniseerijatest kumab enesekolonisatsiooni suunas negativismi ning hirmu alamate kihtide tsiviliseerumise ees, mida näitlikustab hästi järgnev tsitaat parun H.-lt:

„Meie aeg on hukatusaeg, alamad seisused tungivad vägisi ülemale ja tahavad meid sealt enda hulka maha tõmmata. Meie peame ühendatud jõuga selle vastu seisma, või muidu langeme halliks hulgaks kokku, kelle seast meid keegi enam ära ei tunne.“ (Samas: 55)

Jutustustes „Oma tuba, oma luba“ ning „Must kuub“ kujutatud eestlaste tsiviliseerumist võib lühidalt kokku võtta järgnevalt. Koloniaalvõimu eesmärgiks on luua hübriidkultuur; seega on koloniaalvõim produktiivne, kui sünnib produkt, mis vastab hübriidsuse nõuetele (Annus, Peiker 2009: 925). Seega võib öelda, et koloniaalvõim on olnud Pärna teoste näitel Eestis produktiivne, sest on loodud hübriid, mis põhjustas hiljem kolonialistliku hegemoonia languse (ehk dekolonisatsiooni) enesekolonisatsiooni tulemusel.

Enne järgmise teose ehk romaani „Ma armastasin sakslast“ analüüsimise juurde minekut toome välja veel ühe tsitaadi, mis oleks justkui ennustuseks sellele ebakodususele, milleni (truudusetu) enesekolonisatsioon võib viia kui tulemuseks on elujõuetu hübriidkultuur; poolik, määrdunud koopia, mille ohtu mimikri endast kujutab. See viitab sellele, kui ei suudeta hoida truudust mitte ühelegi tõele – kukutakse läbi nii saksadena kui ka eestlastena. „Mustas kuues“ visandatakse ligi viiskümmend aastat varem pilt Tammsaare romaani (anti)kangelasest:

„Meie kadakasaksad, need on inimesed, kes mõni sõna võõrast keelt porsivad, aga kelle pead iga õpetuse poolest tühjad on, kellel ei isamaad ega rahvasugu, ei au ega häbi, ei minevikku ega tulevikku ei ole, need on mehed, kes ise mokas on ja paljusid veel oma võrku veavad, see on hästi jooma, hästi sööma, trilli-tralli lööma õpetavad, palju võlgu teevad ja kellelegi enam ei maksa.“ (Pärn 1979: 79)

3.2 A. H. TAMMSAARE „MA ARMASTASIN SAKSLAST“

Kolmas siinkohal analüüsitud teos, milleks on A. H. Tammsaare (1878–1940) „Ma armastasin sakslast“ (1935), esindab teistsugust ajajärku ning perspektiivi eestlusele. Romaani ilmunise ajaks on eesti kultuur ning ühiskond juriidiliselt dekoloniseeritud. Riigi peremeesteks on kohaliku rahvuse ehk eestlaste esindajad ning moodustatud on rahvusriik. Sellele ajastule oli omane teatav õhin rahvuslikkuse suunal ning teatav vastandumine baltisaksa kultuurile (Kõvamees 2013: 152). Tammsaare teos aga läks sellega mingil määral vastuollu. Rahvustruudus oli asendunud kriitikaga. Oli ilmselge, et kirjaniku süüdistused eestlaste suunas ei olnud enam idealismi kalduv propaganda, mida võisime eelnevalt analüüsitud teoste puhul täheldada.

Tammsaare heitis oma romaanis negatiivse pilgu sellele, mis võib olla enesekolonisatsiooni tulemus. Endiselt hoitakse kinni nii-öelda truudusest, mis konstrueerib eestlast alaväärse subjektina, kes jätkuvalt vaatleb koloniseerijat suure aukartusega. Võrreldes seda eelnevate teostega, jõuame dünaamikani, milles avalduvad piltlikult öeldes ühe mündi kaks erinevat külge. Kui Pärna teostest õhkas teatavat utopismi, mis kannustas eestlastest koloniaalsubjekte püüdlema oma maa peremehe staatuse poole, kasutades selleks enesekolonisatsiooni

praktikaid ning mõistlikku dekolonisatsiooni, siis romaanis „Ma armastasin sakslast“ võime tajuda teatavat düstoopilisuse, mis on mimikri ambivalentsusest tulenevalt kahepoolne, kohaolu.

Siinjuures esitlen teose analüüsiga ka ohud, mis võivad kultuuri ning subjekte varitseda, kui lähtutakse ratsionaalsest dekolonisatsioonist. Rahvusromantika on kõigest näiline ning tegelikkus virvendab kultuurilisest pidetusest, mida representeerib Oskar nii-öelda ebakoduse subjektina. Samas on ebakodused ka Erika ning vanaisa. Mõlemad üritavad sobituda uude Eestisse ning tegelevad teatava enesekolonisatsiooniga. Näiteks Erikas peitub kultuurinälg, mis ihaleb „tahumatuma“ eesti elu järele (Plath 2013: 54) ning vanaisa on võtnud omaks seisukoha, et vana hiilgus on läinud ning nüüd peab Eesti Vabariigi nõuetele vastama, mille kohaselt nt ei tohi enam baltisakslasi paruniteks kutsuda (Tammsaare 1984: 94). Nii Oskari kui ka Erika ja vanaisa ebakodususe põhjenduse võib hästi edasi anda ka Mirjam Hinrikuse sõnadega:

„Ma armastasin sakslast“ (nagu tegelikult kogu Tammsaare looming) asetseb ajaloolises perioodis, mil inimestel ei ole enam iseenesest mõistetavalt antud „õiget“ tegelikkuse tõlgendust. Seetõttu on nii Oskar kui mingil määral ka teised selle romaani tegelased kaasatud jätkuvasse „tõe“ ehk õige tegelikkuse tõlgenduse otsimise protsessi. (Hinrikus 2013: 17)

Sellesse tõlgenduste otsimise kadalippu on ära eksinud ka teose (anti)kangelane Oskar. Pealtnäha võib see olla lihtne eneseotsingute ning –kinnistamise romaan, kuid selle sisemised mehhanismid on tugevalt seotud Bhabha „kolmanda ruumi“ teooriaga. Romaani „Ma armastasin sakslast“ tegevus jääb jätkuvalt moderniseeruva eesti kultuuri ning ühiskonna ajastusse. Sellest tulenevalt on mitmekesisistunud maailmatunnetuste pluralism ning subjektid on selles rägastikus kaotanud pidemed. Siinkohal näeme ka kahe koloniaalkultuuri vahelist tõlgenduste ala. Teos näitab samade märkide ning nähtuste kahepoolset arusaama: Oskarist kui eestlasest korporandist ning vanaisast kui tõelisest korporandist, kes tajub selle traditsioonilist algupära. Mõlemal on enda arvates õigus, kuid mõlemad on sisenenud hübriidsusesse, tehes raskeks „autentsuse“ markeerimise. Baltisakslasest vanaisast on saanud nii-öelda algupärane baltlane, kes vaatleb Oskari subjekti läbi oma „algupärase“ prisma ning pettub, samamoodi, nagu seda teeksid eestlastest rahvuslased. Need vahepealsed

hübriidistunud vormid, kes omavad maailmale erinevaid tõlgendusi, kannavad tõe koormat (Bhabha 2004: 56).

Kuna Tammsaare teos oli vastuolus kaasajal valitsenud programmilise rahvusõhinaga, siis ei saa eeldada, et seda oleks omal ajal võetud vastu aplausiga ning lillesülemiga. Enamik vastuvõttust oli pulbitsev destrukttiivsest kriitikast. Teost vaadeldi kui tragikomöödiat, milles justkui oleks eestlaste suurima „pahena“ käsitletud arukust ja mõistust ning selle tulemusena toimub aadlipreili eemalepeletamine (Sirge 1935). Jakob Pärna teoste puhul tõenäoliselt sellist negatiivsust ei tajutud, sest seal oligi eesmärgiks olla parem ning targem kui baltisakslased, selleks, et oma rahva arengut soodustada. Kuid rahva areng ei saa olla jätkusuutlik tegelaskonna puhul, keda saab iseloomustada järgneva kriitikaga:

*... selle romaani järgi on meie nooremal intelligendil voorusi vahest varese
noka otsas viia, pahesid aga igasuguseid lootusi maani maha rõhuv hulk.*

(Urgart 1935)

Ka on Tammsaare teost nimetatud liialt filosoofiliseks ning antirahvuslikuks, mis tegeleb liigse üliõpilaskonna üldistamisega (Palgi 1938). Pärna teoste puhul võis näha, et neid oma propagandistliku olemusega ei saanud pidada liialt filosoofilisteks.

Teose „Ma armastasin sakslast“ puhul on tegemist modernistliku psühholoogilise romaaniga, mis lööb teistest Tammsaare romaanidest lahku teatavate stiilierinevustega: kasutatakse minajutustamist ning päevikuvormi (Annus 2001: 287). Teose peategelaseks on eestlasest korporant, endine üliõpilane ning ametnik Oskar, kes armub ühel päeval endisesse aadlineiusse, kelle nimi on Erika. Nende armulugu on täis takistusi, kuid erinevalt Jakob Pärna „Mustast kuuest“ ei mängi siin rolli „musta kuue“ sümboolika. Sellegipoolest võib näha, et Oskar ise konstrueerib nende vahele seisusliku barjääri, mis ei lase neil oma armastusega järgmisele tasemele jõuda (Annus 2002: 583). Teos kujutab eestlaste ebakodusust tsiviliseeritud Euroopas, mida on näitlikustatud kultuuriliselt pidetu eesti soost korporandiga. Samuti ei puudu teosest ka dekadentsi hõng, sest sealt leiab ka baltisaksa aadlike allakäigu kujutamist; endistest valitsejatest on saanud vaesunud klass. Teost võib pidada üheks põhiliseks näiteks, kui me räägime eesti postkolonialistlikust kirjandusest. Romaan kätkeb endas mitmeid postkolonialismi aspekte, mida saab siduda eelpool kirjeldatud

mõistetega. Samuti on visandatud mitmed nähtused, mida saab siduda Badiou' sündmuslikkuse filosoofiaga ning Eliase teooriaga tsiviliseerumisprotsessist.

Sarnaselt Jakob Pärna teostega „Oma tuba, oma luba“ ja „Must kuub“ on A. H. Tammsaare romaanis kandvaks sündmuseks (implitsiitselt) sajandite tagusest ajast kaasaega kanduv koloniseerimishetk. Lisaks sellele on seal ka palju jätkusündmusi, nagu korporatsiooni-traditsioonidega kokkupuutumine, tõed koloniaalsubjektide vahekorra, armastus kui koloniaaliha ning enesekolonisatsiooni väljund jne. Siinkohal vaatleme, kuidas hakkavad Oskari aga ka teiste tegelaste subjektide kujundamisel toimima erinevad sündmused, neist kumavad tõed ning kuidas neile suudetakse truudust hoida. Selle juures vaatleme, kuidas nende tõdede kaastööl toimib tsiviliseerumisprotsess.

Kui eelnevalt analüüsitud teostes oli kandvaimaks sündmuseks ning sellest tulenevaks tõeks kokkupuude talude päriseksostmise kontseptsiooniga, siis käesoleva kirjatöö puhul on selleks kõik, mis on seonduv korporatsioonidega. Üliõpilasorganisatsioonidesse püüdlemine oli uhkuse asi [seda võis isegi pidada teatavaks ilupüüdluseks, mis aitas sotsiaalset staatust tõsta (Ots 2013: 105–106)], kuid ülikooli lõpetamine oli teisejärguline:

Tüdrukute silmad löövad veel tänapäevgi poisi peale alles siis õieti särama, kui ta paneb omale värvimütsi pähe. Isad ja emad, õed ja vennad tunnevad end ikka veel pisut nagu häbistatuna või alandatud, kui poeg või tütar, õde või vend ei ilmu ülikoolist koju värvimütsis. Minult pole veel ükski elav hing küsinud, mis ma õpin või kas ma üldse olen midagi õppinud, aga seda tahab igati teada, missuguses korporatsioonis ma olen ja kuidas me seal elame?

(Tammsaare 1984: 28)

Eestis lõpetas kraadiga (ajavahemikul 1919–1939) 5751 üliõpilast, mis oli kõigest 43% kõigist sisseastunutest, põhjustades sellega ülikoolile ebameeldivusi (Zetterberg 2009: 450).

Taolist käegälöömise nähtust esindab ka Tammsaare romaani kangelane Oskar, kellel jäi samuti koolitee poolikuks. Kuid see ei ole ainuke asi, mida saaks tema puhul lugeda lõpetamatuks, vaid see kandub edasi ka tema enesekolonisatsioonile. Oskar on hea näide selle grupi esindajast, keda võib pidada ebakoduseks – ta ei ole aktsepteeritud ei eestlastest

haritlaskonda oma vähese hariduse poolest ega ei ole ka võrdväärne endise nii-öelda kõrgema seisuse ideaalidega. Samuti on tajuda teatud võõritust tema maakodus elava perega. See tuleneb linnastumistraagikast, millekohaselt ei suuda esimese põlvkonna meesharitlased lahti kiskuda ennast taluseisuse päritolust (Hinrikus 2013: 23). Just linn on sobivaks neutraalseks pinnaks, kus analüüsida endiste aadlike ning talurahva olemust (Lukas 2013: 123).

Oma näiva truudusega koloniseerijate, eelkõige korporatsioonide tõdedele, on Oskar tegelikkuses sisutu kest. Tegemist on kõigest paroodiaga nii eestlasest kui ka endisest koloniseerijast. Tema puhul on mimikritegevusena sündinud uus elujõuetu hübriidkultuur, mida iseloomustab pidetus. Enesekolonisatsiooni utopistlik taotlus on tema puhul tühistatud ning tsiviliseerumine on ebaõnnestunud – jäänud poolikuks nagu subjekti hariduski. See tuleneb aga tõenäoliselt sellest, et mimikri ei ole siin toiminud samasuseks saamisena, vaid kõigest kaitsemaskeeringuna kolonisaatorite ruumis opereerimiseks. Kantakse saksa maske, kuid selle taga ollakse endiselt eestlased. Parodeeritakse ning imiteeritakse korporatsiooni-kultuuri. Selle tulemusena on toimunud tolle aspektide deautoriseerimine. Kuid ratsionaalne dekoloniseerimine eeldab eestlaslikku vaimu, nagu seda visandati Pärna teostes, mis looks uue elujõulise arengu, suhtestudes baltisaksa kultuuriga.

Tulles tagasi teatavate enesekolonisatsiooni aspektide juurde, siis võib ka selles teoses nimetada haridust üheks tähtsaimaks tsiviliseerumismallide levitajaks. Kuigi teos ise kujutab pigem truudusetust haridustõele, siis sellegipoolest kumab sellest läbi tõdemus, et haritud inimesed saavad tsiviliseerituks. Poolik haridus tähendab aga ebakodusust. Tammsaare teosest tuleb välja, et tol ajal suhtuti haridusse kerglaselt ning ei suudeta seda vaadelda tsivilisatsiooni levitajana, mis pidavat rahva südametunnistust üksteise ees looma:

... paremat tulevikku maitsevad need, kes pole midagi õppinud või kes on õppimises näinud moodi, lõbusat ajaviidet, viisakat seltskondlikku toimingut. /---/ Õige õppimine kasvatab südametunnistust, aga meie kasvasime ajal, kus kõik katsusid elada, nagu oleks see mõiste keeleline eksitus, mis tuleb võimalikult ruttu parandada. Õppimisega pidi meis ärkama hing ja vaim, aga kõik elasid, nagu oleks hing rumal muinasjutt lastele ja nagu ärkaks vaim ainult alkoholiuimast. /---/ ... õppima peab

sellepärast, et meis tekiks vastutustunne iseenda, omaste, sugulaste, tuttavate, kogu eesti rahva ja kodumaa ees ... (Tammsaare 1984: 22–23)

Siin näeme, kuidas ärkamisaja sündmuslikkus, kus propageeriti haridust, millega eestlased peavad oma elujärge parendama ning kolonialismiahelatest lahti murdma, oli asendunud uue sündmuslikkusega. Sellisega, mis tekkis, kui enesekolonisatsiooni dekoloniseerivast eesmärgist sai pelgalt matkiv eesmärk. Kuid nagu varemgi postuleeritud, siis koopia ei saa kunagi olla võrdne jäljendatavaga. Seega tekkiski paroodia, mida taoline „kadakasaksa linnastunud versioon“ Oskari näol esindab.

Oskari ebakodusust põhjustab truudusetus (või poolik truudus) korporatiivsetele tõdedele. Temas on näha eelnevate truuduste poolt konstrueeritavat subjekti. Varasemad tõed üritavad ennast endiselt elusana hoida. Nagu sai Badiou’ teooria puhul sõnatud, siis sündmuseelsete subjektide maailmatunnetuse põhjal moodustab uus subjekt oma suhestumise ümbritsevaga. Oskari puhul näitavad varasemad subjektid üles erakordset tarmukust. Mis varasem truudus on see, mis hoiab Oskarit kõige tugevamini oma haardes? Võib öelda, et selleks on tõde koloniaalsubjektide vahekorra. Oskaris on sügavale juurdunud arusaam sellest, et tema jääb alatiseks eestlaseks, alaväärseks maarahvaks, ning allakäinud baltisaksa aadelkond ei mineta kunagi oma ülevust:

„... mina olen maal kasvanud ja minu silmas jääte te kuni surmani parunihärraks.“ (Tammsaare 1984: 94)

Selles suhtumises ning hoiakus väljendub ka Oskari järjepidev truudus afektikontrollile ja läbi mitmete põlvete konstrueeritud „üliminale“, mille kohaselt on eestlased orjarahvas. Noormees teadvustab endale endiselt oma kohta koloniaalhierarhias madalalseisvamana, kuigi eestlased on nüüd Eesti riigi peremehed. See on vanade sõltuvussuhete tulem. Kui baltisakslastel oli mõisaisandatena veel võim talupoegade üle, siis viimased elasid pidevas karistamise ning repressioonide hirmus. See sundis neid omandama teatavad käitumismallid, millega oli võimalik ennast soodsamasse positsiooni panna valitsejahärrade silmis. See on siis tõde, mis endiselt ihkab Oskari subjektiviseerimises tähelepanu. Dekoloniseeriv enesekolonisatsioon eeldaks aga selle truuduse nii-öelda petmist ning allutamist uutele paradigmadele, mida jäljendamisega koloniseerijatelt omandati. Korporatsiooni astumisel ei võetud täielikult omaks uut tõde, vaid kasutati seda teatava kattena subjekti endisele salatõele:

... miks mina ja nii paljud teisedki korporatsioonidesse tormasime: meid võlus mineviku vanne. Oli kohutavalt kõditav meie kaua alandatud ja masenduseni muljutud orjalikule enesetundele, kui katsusime välimiseltki olla iseendas peituva orja isand. Sest kui meis sajandite ori end ka siis poleks alatasa püsti ajanud, kui panime oma isandate mütsi pähe, ega me seda siis poleks teinud. Sest mis mõte sel oleks olnud? Mis rahulduse see oleks võinud meile anda, kui me oleks tundnud end tõeliste isandatena?
(Tammsaare 1984: 29)

Isanda mütsi pähepanek sujub Oskari puhul üle koloniaalihaks, mille puhul erootiline objektiviseerimine on suunatud Erikale, endisele aadlipreilile. Sarnaselt eelnevalt analüüsitud teostega, kehtestab ka romaanis „Ma armastasin sakslast“ koloniaaliha ennast enesekolonisatsiooni sümbolina. Erika kujutab endas enesekolonisatsiooni eesmärgi personifikatsiooni. Sellel ajastul, mil romaani tegevus toimub ning endised koloniseerijad on kaotanud oma positsiooni ühiskonnas, tunnetab Oskar ehk võimalust, et aadlik on nüüd nii-öelda kättesaadav. Erika kehastab Oskari jaoks just kõike seda, mille poole eesti rahvas on püüelnud. Sealjuures aga ei maksa unustada seda, et peremeheks olemine tundub olevat eestlase nõudeid vähendanud, sest Erika ei tundu olevat rafineeritud aadlipreili, keda võiks pidada kõrgseltskonda kuuluvaks ning Oskari positsiooni ühiskonnas upitavaks. Kuigi see ehk ei olnudki Oskari eesmärk, sest tema armastus tundus olevat siiras, siis ei maksa sellegipoolest unustada nimetatud armusuhte taga olevat sümbolismi, sest mööda ei saa vaadata järgnevatest tähenduslikest sõnadest:

„Väike võib suuremat, alam ülemat küll armastada, mitte vastupidi. Hunt ulub kuu peale, aga kuu pole tänini ühegi hundi peale ulunud, niisugune on maailma kord.“ (Samas: 64)

Tammsaare teosega seoses on lihtsam tõmmata ka paralleeli Fanoni nägemusega koloniaalihast, kus koloniseeritud subjekt loodab koloniseerija kultuuriga abielu kaudu ühte heites haarata nende paradigmasid oma identiteedi koosseisu, s. h. tõestada, et ka tema on nüüd koloniseerijate ühiskonnaga või kultuuriga kokkusulanud:

Ma soovin, et mind nähtaks mitte mustana, vaid valgena. /---/ Kui ta mind armastab, siis ta tõestab, et ma olen väärt „valget“ armastust. Ma olen siis

armastatud nagu valge mees. Siis ma olengi valge mees. Ma abiellun valge kultuuriga, valge iluga, valge valgeliikkusega. Kui mu rahutud käed silitavad neid valgeid rindu, siis nad haaravad valgest tsivilisatsioonist ja väärkusest ning teevad nad minu omaks. (Fanon 2008: 45)

Kui vaadelda Oskari suhtlemist Erikaga, siis võib näha kahe truuduse lakkamatut võitlemist. Ühelt poolt esindab ta enesekoloniseerinud subjekti tõdesid, mis teevad ta naise jaoks liialt vähe eestlaseks ehk vabastab noormehe teatavast eksotiseerimisest. Teiselt poolt kumab temast juba varemmainitud truudus endiste koloniseerijate kui valitsejate vastu. Selle truuduse algeid võime näha jutustuses (Tammsaare 1984: 174–178), mida esitab Erika vanaisa Oskarile sellest, kui teorendi kohustus tühistati. Selle jutustuse eesmärgiks oli näidata koloniseeritute ja koloniseerijate ambivalentset suhet. Ühelt pool üritati ennast vabastada raskest kohustusest, kuid samas tehti seda tööd siiski truudusest valitsejale. Dekolonisatsiooni eesmärgiga minnakse siinkohal vastuollu. Endiselt allutakse valitsejale, kes kasutab tööjõudu ära. Kuigi vanaisas kehtis vajadus oma positsiooni säilitada, siis sellegipoolest ei laskunud ta repressioonidesse ning talupojadki tegid seda tööd truudusest, mis oli aja jooksul neisse sööbinud. Seda võime teoreetilisest perspektiivist vaadelda, kui koloniaalsete „üliminade“ toimimist. Vanaisa arvab endiselt, et maarahvas peab oma töö ära tegema. Talupojad pani seda tööd tegema truudus, mis pesitseb kolonisatsiooni sündmuslikkuses ning mis on seega kodeeritud nende „üliminasse“.

Vanaisa jutustuse analoogia töötab ka Oskari käitumismallides. See väljendub episoodis, milles Erika on valmis noormehega põgenema, kuid viimane ei tee seda sellegipoolest, sest ta ei soovi neit kompromiteerida. Siin võime näha ka Oskari truudust endistele valitsejatele ning seisusekorrale, mis peaks olema tolles ühiskonnas juba lagunenu. Ta jätab selle tegemata, sest ta ei soovi neit panna raskesse positsiooni – elu täis võlgu ja üksindust, sest nii eestlastel kui ka baltisakslastel oleks raskusi noorte aktsepteerimisega. See tähendaks, et mõlemast saaks ebakodune subjekt.

Oskari täielik loobumine truudusest enesekolonisatsiooni dekoloniseerivale omadusele toimub teose lõpu poole, kui kohtutakse taaskord „Valede alleel“. Selliselt nimetasid noored kohta, kus nad sepistasid oma esimesi valesid selleks, et neil oleks võimalik koos aega veeta. See

sümboliseerib kogu teose seisukohta, mille kohaselt elasid eestlased, aga ka baltisakslased, illusioonide kütkeis, mis kuvas ettekujutuse nendevahelistest suhetest. Iroonilisel kombel saab „Valede alleest“ just see koht, kus viimasedki illusioonid purunevad ning Oskar saab allutatud täielikult tõele, mis konstrueerib temast alaväärsusliku subjekti. See uus subjekt kardab kaotada ihaldusobjekti, kelle poole püüelda ning kellega samastuda – saada sarnaste tõdede kandjaks, kehtestades põlvililangemisega taaskord vana koloniaalolukorra:

Mind oli äkki loomusunnilik kohutav hirm vallanud, et ma võiksin ta jäädavalt kaotada, mis tähendaks ka minu enda kadu. Ma olin valmis kõik tegema ja ükskõik mida vandega töötama, ainult kui aga tema jääks. Sel silmapilgul oleksin võinud loobuda oma õest ja vennast, isast ja emast, maast ja rahvast, keelest ja usust, mida mul küll õieti ei olnudki, kui aga tema seda oleks tahtnud. Ainukene sõna tema suust, ja ma oleksin jätnud oma korporatsioonigi ühes tema värvidega, mida ma millalgi nii ihaldanud, ning „saama see õige eesti mees“, nagu tema vanaisa seda väljendas kuigi sellele oleksid vastu seisnud mu isa ja ema, õde ja vend, sugulased ja tuttavad, kas või kogu eesti rahvas. (Tammsaare 1984: 170)

Ka näljamotiivi (vt Plath 2013) võib seostada enesekolonisatsiooni, dekolonisatsiooni ning tsiviliseerumise läbikukkumisega. Pidev näljatunne tuleneb sellest, et ilma jäädakse töökohast ning sedagi seetõttu, et haridus on poolikuks jäänud. Kuid näljatunne kannab endas samasugust sümbolit nagu koloniaaliha. Sisemine tühjus on reaalsus, mis markeerib ennast ihaldatu kauguses; tundes, mida tekitab ihaldusobjektiga samastumise võimatus. Oskarile jäi tõeline baltisaksa ning korporatiivne kultuur kaugeks, seega taoline „tsivilisatsiooni puudus“ realiseerub „ilma-oleku-tundes“, mida nälg sümboliseerib:

Meil kõigil oli lõpuks üldine tundmus, et aastate kaupa meiega ei tehtagi muud, kui ärritatakse ja ahvatletakse millegi magusa ja maitsvaga, kuid kunagi ei anta seda meile kätte, vaid lausutakse lõpuks: te peate veel ootama. Aga teised ei oodanud. Kui keegi oleks meilt otseteed küsinud, mis on see, mis meid nälgima ajab, siis oleksime vastuse võlgu jäänud või parimal korral vastanud: kõik. (Tammsaare 1984: 25)

Romaanist võib välja lugeda, et eestlastes süvendas seda nälga ootamatult kättevõideldud peremehestaatus. Kuigi pärismehed oldi oldud juba peaaegu sada aastat, siis tundus, et mingi universaalne vahekord on löödud kõikuma. Ei osatud olla „mõisnikud“. Eestlaste loomuses ei olnud sellise eluviisi jätkusuutlik läbielamine. Üritati olla uued peremehed, kuid sellega ei saadud soovitud hakkama. 20. sajandi esimeses veerandis ei piirdunud kõigest mõisalaadsete talude konstrueerimisega või jutustuse „Must kuub“ eeskujul talupoegadena mõisas elamisega, vaid seekord oli eestlased valitsejatena mõisates ning selleks pidi ka vastavat elustiili viljelema. Valitsevaks sai *nagu*-olemise mõtteviis (Kõvamees 2013: 159). Tuli truu olla teatavale pahelisele tõele, mis aga andis võltskujutelma tsiviliseeritusest:

Meie mõisade enamik oli koormatud raskete võlgadega, sellekski võtsime neilt eeskuju. Meie mõisade noorsugu lahkus ülikoolist enamasti ilma õppekursuse lõpetamiseta, rahuldudes palja tudeerimisega, meie ei võinud ometi teisti teha, kui tahtsime olla õiged mõisade päranduse ülevõtjad. Mõisa noorsugu elas ainult naisele, viinale ja laulule, noh, ka meie noorsugu pidi oma cantuse lahti laskma. Ja mida jõukam nurk, mida rikkam talu, seda rohkem arvas ta enda kohustatud või kutsutud olevat jälgida kõiges ülevõetud mõisa. (Tammsaare 1984: 27)

Oskar aga ei ole ainuke tegelane romaanist „Ma armastasin sakslast“, keda võiks lugeda enesekoloniseerivaks subjektiks. Lähemal vaatlusel võib tõdeda, et seda on ka majaperenaine, kelle ühiskodus noormees elab. Sarnaselt teoste „Oma tuba, oma luba“ ning „Must kuub“ teatavatele naistegelastele esindab ka majaproua emantsipeerunud naissubjekti, kes on lõhkunud sõltuvusahelad nii meestest kui ka koloniseerijatest – esindab topeltkolonisatsiooni tühistamist. Temas lööb välja isegi teatav kolonialistlik patriarhaalsus (või pigem arvestades subjekti sugu, siis matriarhaalsus). Teda on esitletud kui valgustajat, kes üritab kõiki õpetada. Nagu oli ka kolonistide üheks eesmärgiks – valgustada vähemarenenud rahvaid ning levitada tsivilisatsiooni aspekte. Sellest vaatevinklist on ta saanud ka „vanemaks“ endisele koloniseerijale (Erikale), kelle suhtes ta aeg-ajalt ilmutab sõbralikku halvakspanu [kuid mida võib vaadelda ka kui ajaloolist kättemaksu (Kõvamees 2013: 156)], mis kätkeb endas avaldusi nagu:

„Endine suurus ikka alles sees!“ /---/ „Las ometi nemad ka natukene tunnevad, mis teenimine on.“ (Tammsaare 1984: 37–38)

Kuna majaprouat võib pidada teataval määral õnnestunult enesekoloniseerinud (mõistlikult dekoloniseerinud ning keskklassiks muutunud) subjektiks, siis see väljendub ka tema suhtumises toitu. Tema jaoks on toit kõige tähtsam kultuuri alus – ilma korraliku toiduta ei ole ka korraliku kultuuri (Tammsaare 1984: 147), mida toetab ka see, et lõunalauast saab tegelastele tähtsaim koht, kus kohtuvad erinevate rahvuste esindajad ning arutatakse ühiskondlikke probleeme (Plath 2013: 55). Seetõttu sümboliseeribki varem käsitletult nälg teatavat ebakodusust ning kättesaamatut tsivilisatsiooni. Kuid majaproua sõnad väljendavad just taolist mõttelaadi, mida üritati eelnevalt analüüsitud teostega propageerida:

„Meil pole küll mõisu, losse ega häärbärisid, aga süüa meil, jumal tänatud, on, sellest puudu ei tule.“ (Tammsaare 1984: 37)

Kultuurivahendus on sümboolselt toimunud ka kulinaarsel tasandil. Majaproua on võtnud baltisakslastelt üle mitmeid retsepte ning on noile nende eest tänulikki (Samas: 55). Sellega sümboliseeritakse siinkohal õnnestunud tsiviliseerumist, aspektide ülekandumist. Majaproua on tsiviliseerumisele truu subjekt, kes kasutab ülevõetud vahendeid sümboolsel tasandil hübriidkultuuri konstrueerimiseks, mis oleks analoogne baltisaksa võimuga:

„Saksa proua oli veel täieline ja õige majaproua. Temale oli köök ja kodu elukindluseks, mida ta hoidis ja armastas.“ (Samas: 58).

Alapeatüki lõpetuseks visandame ülevaate sellest, milline oli koloniseerijate ehk Erika ning vanaisa reaktsioon enesekoloniseerinud subjekti ehk Oskari suhtes. Erika on sarnaselt Oskarile langenud koloniaaliha võrku. Ta on noormehe enda jaoks teataval määral eksotiseerinud. Kuid eksootilisus ehk siis eestlaslikkus, mida Erika temast ootas, ei ole noormehes enam piisaval määral säilinud. Seega väljendab Erika tihtipeale pettumust selles, et Oskar on liiga palju omandanud korporantlikke tõdesid:

„Mul on kahju, et olete korporant ...“ (Samas: 47)

Erika otsib haritud eestlast, kes oskaks tedagi arendada, sest ta on minetanud selle uhkuse, mis baltisakslastest koloniseerijatele omane oli – ta on muutunud liialt nii-öelda koloniseeritud klassi sarnaseks. Korporant on aga tema sõnutsi pigem kavalier kui keegi, kes saaks olla arenemisprotsessis abiks (Samas: 45–49). Erikas kui uue generatsiooni baltisakslases ei väljendu niivõrd kolonialistlik „ülimina“, vaid tema näeb ennast pigem tagasihoidlikumana

ning võrdsel seisusel asetsevana eestlastega. Kuid Oskari liigset korporantlikku hoiakut võib põhjendada Fanoni poolt sõnastatud analoogiaga:

Mustad mehed tahavad iga hinna eest tõestada valgetele meestele oma mõttemaailma rikkust, oma intellekti võrdvärsust. (Fanon 2008: 3)

Erika vanaisa suhtumises Oskarisse aga avaldub kolonialistlik patriarhaalsus jõulisemalt. Endine koloniseerija lubab endale oma „üliminast“ lähtudes jõulisemat kritiseerimist läbikukkunud korporandi suhtes. Paradoksaalselt võib just vanaisa näha Tammsaare enda seisukohtade edasiandjana. Vanaisa kriitika lähtubki sellest, et noormees (ning tema rahvuskaaslased) on baltisakslaste jälgendamises olnud liialt vabalt tõlgendavad ning ei ole asja tuumani küündinud. Samuti kritiseerib ta Oskari „ülimina“, mida võib iseloomustada märksõnadega ebakodusus ja – eelkõige – pidetus. Viimane aga tuleneb sellest, et vanaisa arvates ei ole Oskarile miski püha ning ta on valmis kõigest vastavalt vajadusele loobuma:

„... teil puudub elutõsidus. Te astute samme ja võtate enda peale kohustusi, millest olete valmis järgmisel silmapilgul loobuma. /---/ Mis on teie juures püha?“ (Tammsaare 1984: 99)

„Ülimina“ säilitamispüüe väljendub teataval määral vanaisas ka sarnaselt jutustuses „Must kuub“ leiduvale. Armastusele saab hukatuslikuks seisusevahe, sest Oskar ei suutvat Erikale pakkuda vastavat seltskonda, et naist õnnelikuks teha. Kuid vanaisa austust eestlaste suhtes väljendab siiski püüe rääkida Oskariga eesti keeles, kuigi nendevaheline dialoog kulgeb siiski pigem saksa keeles. Juba selles väljendub teatav ambivalentsus vanaisa suhtumises eesti rahvasse. Kuigi ta ühelt poolt mõistab hukka Erika ning Oskari vahelise armastuse just teatavate seisuslike aspektide tõttu, siis teiselt poolt ta väga armastab eesti rahvast ning on mures tolle saatuse pärast. Näib, et mure tuleneb just eestlaste ebakodusest pidetusest (Samas: 98). Siinkohal tuleb huvitavalt välja ka see, et mimikris endaski peitub juba ambivalentsus, sest see on korraga nii sarnasuseloome kui ka nuhtlus (Bhabha 2004: 123). Oskari jälgendustegevus ei ole nuhtlus ainult koloniaalvõimu kukutajana, vaid ka mimikri ebaõnnestumisena. Endine kolonisaator kritiseerib just seda, et jälgendamine on rikkunud koloniseeritute kultuuri ning naeruvääristanud esimeste traditsioone. Kui pidada Bhabha sõnade järgi kolonisaatori suurimaks ihaluseks reformitud ning äratuntava Teise järele

(Bhabha 2004: 122), siis võib siinkohal pidada seda luhtunuks. Eestlastest korporantides ei tunta ära baltisakslaste poolt juurutatud korporatiivseid traditsioone.

Teatavat sümboolikat võib näha ka vanaisa järgnevates sõnades:

„Noormees, /---/ kui te tõesti minu lapselast armastate, siis unustage, et ta on paruness, ja loobuge temast, see oleks ainuke, mis te tema heaks võiksite teha. Leppige palja armastusega, abielu teiega oleks talle liig raskeks koormaks. Igatahes mina teen kõik, mis minu võimuses, et ta seda koormat endale ei võtaks.“ (Tammsaare 1984: 102)

Eestlaste ning baltisaksa kultuuride vahel ei saa kunagi olla täielikku samastumist. Abielu Erika ja Oskari vahel just seda sümboliseeriks. Vanaisa sõnu võib tõlgendada nii, et eestlased peaksid piirduma kõigest baltisaksa kultuuri imetlemisega, aga mitte püüdma sellega samastuda. Samastumispüüe viiks kopeerimiseni ning paroodiani. Ainult jäljendamine ei tee kultuuri tõsiseltvõetavaks (Plath 2013: 66). Kuid lähtudes imetlusest on võimalik seda endale eeskujuks võtta ning sidudes seda eesti vaimuga, on võimalik luua hübriidkultuur, mis on elujõuline ning aitab ühiskonna ratsionaalse dekoloniseerimiseni. Baltisaksa kultuur üksi ei suudaks ilma eesti vaimuta luua tsiviliseeritud eestlasi.

KOKKUVÕTE

Selle magistritöö üheks eesmärgiks oli vaadelda, millised olid enesekolonisatsiooni ilmingud Jakob Pärna teostes „Oma tuba, oma luba“ ja „Must kuub“ ning A. H. Tammsaare romaanis „Ma armastasin sakslast“. Need teosed esindasid ühe mündi kahte külge – enesekolonisatsiooni utoopilisust ning düstopilisust. Valitud meetodiks oli postkoloniaalsed uuringud, mida täiendas selle töö teine eesmärk – uute mõtlejate ning ideede importimine postkoloniaalsesse diskursusesse. Nendeks olid Norbert Eliase teooria tsiviliseerumisprotsessist ning Alain Badiou’ filosoofia sündmuslikkusest. Nii postkoloniaalset terminoloogiat kui ka nimetatud uusi lähenemisi sidus tervikuks katuserminina enesekolonisatsioon, mida käsitlesin oma töös kui teatavat ratsionaalset ehk mõistlikku dekolonisatsiooni.

Selleks, et lugejal oleks arusaam postkolonialismist ning selle väljendumisest eesti kultuuri diskursuses, tegin esimeses peatükis ülevaate nimetatud distsipliini kujunemisest ning kasutusvõimalustest eesti kultuuriruumis. Visandasin põgusa ülevaate sellest, kuidas on võimalik vaadelda eesti kultuuri postkoloniaalse ruumina ning kasutasin selleks Epp Annuse poolt markeeritud punkte. Samuti tegin ülevaate sellest, milliseid lähenemisvõimalusi pakub postkolonialism eesti kirjandusele, toetudes selleks meetoditele, mida visandas Tiina Kirss. Tähelepanu alt ei jäänud välja ka nõukogude kolonialismi temaatika, kuigi ma sellele oma töös ei keskendunud.

Üldistavale ülevaatele postkolonialismist järgnes põhjalikum ülevaade enesekolonisatsioonist. Laia lahtikirjutamist põhjendan sellega, et kuna enesekolonisatsioonist on tehtud vähe uurimustöid, siis on sobiv välja tuua võimalikult laiahaardeliselt sellega seonduvad mõtted. Sealkohal ei keskendunud ma selle nähtuse mõtestamisele, vaid tõin välja erinevate – nii eesti kui ka välismaiste – mõtlejate arvamused selle kohta. Visandasin ülevaate sellest, millised olid Tiit Hennoste enesekolonisatsiooni terminit soosivad seisukohad ning vastukaaluks näitasin, kuidas Jaan Kaplinski ning Uku Masing vastanduvad enesekolonisatsioonile kui nähtusele. Lisaks tegin ülevaate diskussioonist, mille algatajaks Hennoste oli ning millest võtsid osa teiste seas näiteks Aare Pilv ning Märt Väljataga.

Välismaistest mõtlejatest tõin välja kolm: Alexander Kiossevi, Hiroshi Yoshioka ning Alexander Etkindi. Esimene käsitleb enesekolonisatsiooni kui metafoori; protsessi, millega tsiviliseeritud maailma osaks loetavad rahvad üritavad oma „ilma-oleku-tunnet“ kompenseerida. Yoshioka vaatab enesekolonisatsiooni aga kui rahvusele omastatud stereotüübi omaksvõttu ning näitlikustab seda samuraikuvandiga, millega jaapanlased on leppinud. Etkind vaatab aga enesekolonisatsiooni genereerivat aspekti. See tähendab, et nt Venemaa koloniseeris ennast olemasolevaks, kuigi enesekolonisatsiooni asemel võiks selle kohta kasutada sisekolonisatsiooni mõistet. Lisaks tõin veel mõne põgusa näite selle kohta, millistesse artiklitesse on enesekolonisatsiooni termin pudenenud.

Magistritöö teises peatükis tegelesin ma nii uurimuse ühe eesmärgi, Eliase ning Badiou' teooriate tutvustamise, realiseerimisega kui ka enesekolonisatsioonist kui nähtusest ülevaate tegemisega. Jooksvalt pudenes ka postkolonialismi terminoloogilisi sissevaateid ning defineerimisi, sest eraldi peatükk nende jaoks ei olnud enam vajalik, sest olin seda teinud juba oma bakalaureusetöös „Taluperemeestest Euroopa „peremeesteks“: enesekoloniseerimine ja – tsiviliseerimine Jakob Pärna, Anton Hansen Tammsaare ja Emil Tode teoste näitel“. Enesekolonisatsiooni käsitlesin ma kui katustermiini, mis hõlmab enda alla teisi postkolonialismi terminoloogiasse kuuluvaid mõisteid ning nähtuseid. Sellest lähtuvalt väidan, et enesekolonisatsioonil kui mõistel on postkolonialismi dekonstrueeriv võimekus. Seda võib vaadelda kui teatavat postkoloniaalse kriitika kriitikat, mis vabastab koloniseeritu ohvristaatusest.

Edaspidi visandasin samas peatükis Eliase ning Badiou' teooriate puutekohad postkolonialismiga ning enesekolonisatsiooniga. Eliase tsiviliseerumisprotsessi teooriast lähtudes visandasin Frantz Fanoni ideele, et dekolonisatsioon peab alati olema vägivaldne nähtus, vastanduva mõtte dekolonisatsioonist kui ratsionaalsest ehk mõistlikust kontseptsioonist, mis toetub sõltuvussuhetele. Lisaks sellele vaatlisin, kuidas on seotud enesekolonisatsioon nii koloniseerijate kui ka koloniseeritute „üliminaga“, häbiga ja seisusevahede tühistamisega.

Badiou' sündmuslikkuse filosoofia seisnes selles, et subjekt peab saama mingi sündmuse osaks, et ta saaks ennast vastavalt tolle poolt kanoniseeritavale tõeale hakata praktiseerima

truudust uuele maailmatunnetusele. Vastavalt kolonialismi raamistikele visandasin ma olukorra, kus põhjapanevaks sündmuseks on koloniseerimishetk. See aga kätkeb endas ka mitmeid muid sündmuseid, sest nimetatud nähtusele on omane pluralism. Väiksemate sündmustena võib lugeda nii enesekolonisatsiooni, dekolonisatsiooni, neokolonialismi aga ka erinevate kultuuriaspektidega kokkupuutumist, mis saab osaks mõlemale koloniaalsituatsiooni osapoollele. Enesekolonisatsioon nõuab sellest teooriast lähtuvalt truudusepidamist tsiviliseerivatele aspektidele.

Kolmas peatükk oli teoste analüüsi päralt. Esiteks tulid vaatlemisele Jakob Pärna teosed „Oma tuba, oma luba“ ning „Must kuub“. Neid analüüsisin kui tervikut, sest nad moodustavad oma süžeeaga teatava rahvusnarratiivi. Pärna teosed esindasid enesekolonisatsiooni utopistlikku taotlust. Teoses avaldus sündmustejada, mis viis ratsionaalse ehk mõistliku dekolonisatsiooni täitumiseni. Tähtsaimaks sündmuseks võis selles teoses pidada talupoegade võimalust osta päriseks talukohti. Selle sees toimusid aga erinevad sündmused, mis aitasid kaasa enesetsiviliseerimisele. Neiks olid kooliharidus, koloniaaliha, suhtumine rahasse jne. Pärna teostes avaldus jõuliselt ka sõltuvussuhete vajalikkus raha näol, sest teenimine eeldab inimeste, ka erinevate seisuste, tihedamad läbikäimist. Raha oli aga eelduseks talude soetamisele, mis hakkasid toimima teatava mõisalaadse ehitise sümboolse analoogia. „Must kuub“ aga representeeris eestlasest haritlase utoopilise taotluse täitumist, kus sõltuvussuhetest lähtuvalt on „üliminasse“ lisatud aspektid, mis aitavad seisustevahelises suhtlemises kaasa ning muudavad eestlase aadelikumaks kui koloniseerijad.

Tammsaare romaan „Ma armastasin sakslast“ esindas aga enesekolonisatsiooni düstoopilisemat tahku, kus ratsionaalne ehk mõistlik dekolonisatsioon on luhtunud või ummikusse sattunud. Uurimise alla tuli eestlasest korporandi võimetus olla truu korporatsioonide tõdedele ning saamatus kosida endist aadlipreilit. Mõistlik dekolonisatsioon ei töötanud, sest mimikri väljendus siin kõigest kopeerimisena, kaitsevärvinguna. Oskari puhul ei olnud tegemist eestlased korporandiga, vaid talupojaga, kes kandis korporantlikku maski. Kuid lähtudes imetlusest on võimalik baltisaksa kultuur, mis esindab „euroopluse“ tõdesid, endale eeskujuks võtta ning, sidudes seda eesti vaimuga, on võimalik luua hübriidkultuur, mis on elujõuline ning aitab kaasa ühiskonna ratsionaalsele dekoloniseerimisele. Baltisaksa kultuur ei suudaks üksi, ilma eesti vaimuta, luua tsiviliseeritud eestlasi.

Ühe huvitavaima tõsiasjana tuli uurimustöö käigus välja, et koloniaaliha, kus koloniseeritud subjektid ihalevad koloniseerijaid, töötab väga tugeva enesekolonisatsiooni sümbolina. Armusituatsioon, kus üritatakse meele järgi olla kõrgemal seisusel asetsevale subjektile, nõuab koloniseeritult järjepidevamat „ülimina“ kujundamist, mis toetub tsivilisatsiooni aspektidele. Armastus, tõetruuduse loojana tsiviliseerumisele, töötab heas korrelatsioonis ka Badiou' ideedega, sest peab nimetatud filosoof just armastuse tärkamist jõuliseimaks subjektiveerivaks sündmuseks. Ideed koloniaalihast, kui enesekolonisatsiooni sümboliseerivat analoogiast, loodan ka edaspidi rohkem uurida. Seda nähtust on võimalik vaadelda mitmete eesti kirjandusteoste puhul, mis visandavad nägemuse koloniseerijate ning kolonisaatorite suhetest.

KASUTATUD KIRJANDUS

- Adamson, Jaanus 2009a.** Jacques Lacan. – 20. sajandi mõttevoolud. Toim. Epp Annus. Tallinn, Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 181–212.
- Adamson, Jaanus 2009b.** Sigmund Freud. – 20. sajandi mõttevoolud. Toim. Epp Annus. Tallinn, Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 133–159.
- Annus, Epp 2001.** Proosakirjandus 1920–1944. – Eesti kirjanduslugu. Koos. Epp Annus, Luule Epner, Ants Järv, Sirje Oleks, Ele Süvalep, Mart Velsker. Tallinn: Koolibri, lk 270–320.
- Annus, Epp 2002.** Kubjas ja korporant: armastusest ja rahvuslikust moraalist. – Looming nr 4, lk 576–587.
- Annus, Epp 2007.** Postkolonialismist sotskolonialismini. – Vikerkaar nr 3, lk 64–76.
- Annus, Epp, Piret Peiker 2009.** Homi K. Bhabha. – 20. sajandi mõttevoolud. Toim. Epp Annus. Tallinn, Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 919–930.
- Annus, Epp 2011.** Postkolonialismi pealetung post-sovetoloogias: kas paradigmuutuse künnisel? – Methis nr 7, lk 10–25.
- Annus, Epp 2012.** The Problem of Soviet Colonialism in the Baltics. – The Journal of Baltic Studies, vol 43, nr 1, pp. 21–45.
- Annus, Epp, Liina Lukas, Piret Peiker 2013.** Colonial Regimes in the Baltic States. – Interlitteraria, vol 18, nr 2, pp. 545–554.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, Helen Tiffin 2002.** The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures. London, New York: Routledge.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, Helen Tiffin 2007.** Post-Colonial Studies: The Key Concepts. London, New York: Routledge.
- Badiou, Alain 2005.** Metapolitics. London, New York: Verso.
- Badiou, Alain 2006.** Being and Event. London, New York: Continuum.
- Badiou, Alain 2012.** Ethics: An Essay on the Understanding of Evil. London, New York: Verso.
- Badiou, Alain 2015.** The Red Flag and the Tricolore.

<http://www.versobooks.com/blogs/1833-the-red-flag-and-the-tricolore-by-alain-badiou> [loetud 02.03.2015]

Barry, Peter 2009. Beginning Theory: An Introduction to Literary and Cultural Theory. Manchester, New York: Manchester University Press.

Bensaïd, Daniel 2004. Alain Badiou and the Miracle of the Event.

<https://www.marxists.org/archive/bensaïd/2004/xx/badiou.htm> [05.03.2015]

Bhabha, Homi K. 2004. The Location of Culture. London, New York: Routledge.

Calcagno, Antonio 2008. Alain Badiou: The Event of Becoming A Political Subject. – Philosophy & Social Criticism, vol. 34, no. 9, pp. 1051–1070.

Césaire, Aimé 2000. Discourse on Colonialism. New York: Monthly Review Press.

Culler, Jonathan 2008. On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism. London, New York: Routledge.

Elias, Norbert 2007. Tsiviliseerumisprotsess. II köide. Tallinn: Varrak.

Etkind, Alexander 2011. Internal Colonization: Russia's Imperial Experience. Cambridge, Malden: Polity Press.

Fanon, Frantz 1994. Toward the African Revolution. New York: Grove Press.

Fanon, Frantz 2001. The Wretched of the Earth. London: Penguin Books.

Fanon, Frantz 2008. Black Skin, White Masks. London: Pluto Press.

Freud, Sigmund 1999. Inimhinge anatoomiast. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.

Gross, Toomas 2009. Frantz Fanon. – 20. sajandi mõttevoolud. Toim. Epp Annus. Tallinn, Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 871–883.

Hasselblatt, Cornelius 2008. Rahvuskultuuri paradoks ning eesti keele tähtsus. – Rahvuskultuur ja tema teised. Toim. Rein Undusk. Tallinn: Underi ja Tuglase Kirjanduskeskus, lk 13–21.

Hennoste, Tiit 2000. Eesti kirjanduse keelest modernismi, postmodernismi ning postkolonialismi taustal. – Vikerkaar nr 7, lk 69–79.

Hennoste, Tiit 2003. Postkolonialism ja Eesti. Väga väike leksikon. – Vikerkaar nr 4–5, lk 85–100.

Hennoste, Tiit 2006. Noor-Eesti kui lõpetamata enesekoloniseerimisprojekt. – Noor-Eesti 100. Kriitilisi ja võrdlevaid tagasivaateid. Toim. Elo Lindsalu. Tallinn: Tallinna Ülikooli kirjastus, lk 9–38.

Hennoste, Tiit 2007. Olla Maaga üks. Eesti kultuuri sisemine mina. – Sirp 21. detsember, nr 47.

http://www.sirp.ee/index.php?option=com_content&view=article&id=2636:olla-maaga-ks-eesti-kultuuri-sisemine-mina&catid=9:sotsiaalia&Itemid=13&issue=3187

[19.04.2015]

Hennoste, Tiit 2008. Noor-Eesti enesekoloniseerimisprojekt. Teine osa. Olulised kirjandusmõtteviisid ja nende suhted kolonialismiga 20. sajandi algupoole eesti kirjanduses. – Methis nr 1–2, lk 262–275.

Hinrikus, Mirjam 2013. Modernsuskogemuse kriisist A. H. Tammsaare loomingus. – Armastus ja sotsioloogia. A. H. Tammsaare romaan „Ma armastasin sakslast“. Koost. Mirjam Hinrikus ja Jaan Undusk. Tallinn: Uglase ja Underi Kirjanduskeskus, lk 11–49.

Ivory, James M. 2003. Self-Colonization, Loneliness, and Racial Identity in Ama Ata Aidoo's *Our Sister Killjoy or Reflections From a Black-Eyed Squint*. – Postcolonial Perspectives on Women Writers. Edt. Martin Japtok. Trenton: Africa World Press, pp. 249–273.

Järv, Ants 2001. Rahvuslik liikumine 1860.–1880. aastatel. – Eesti kirjanduslugu. Koos. Epp Annus, Luule Epner, Ants Järv, Sirje Oleks, Ele Süvalep, Mart Velsker. Tallinn: Koolibri, lk 71–95.

Kaplinski, Jaan 2004a. Mõttevahetus jätkub. – Kõik on ime. Koost. Toomas Salumets. Tartu: Ilmamaa, lk 11–13.

Kaplinski, Jaan 2004b. Vercingetorix kõneleb ordumeistriga. – Kõik on ime. Koost. Toomas Salumets. Tartu: Ilmamaa, lk 14–20.

Kiossev, Alexander 1999. Notes on Self-Colonizing Cultures. – After the Wall: Art and Culture in post-communist Europe. Edt. David Elliott, Bojana Pejic. Stockholm: Moderna Museet.

http://www.kultura.bg/media/my_html/biblioteka/bgvntgrd/e_ak.htm [21.04.2015]

Kiossev, Alexander 2010. The Self-Colonizing Metaphor. – Atlas of Transformation. Edt. Zbynek Baladran, Vit Havranek. Zurich: JRP|Ringier.

<http://monumenttotransformation.org/atlas-of-transformation/html/s/self-colonization/the-self-colonizing-metaphor-alexander-kiossev.html> [21.04.2015]

Kirss, Tiina 2001. Rändavad piirid: postkolonialismi võimalused. – Keel ja Kirjandus nr 10, 673–682.

Kirss, Tiina 2009. Gayatri Chakravorty Spivak. – 20. sajandi mõttevoolud. Toim. Epp Annus. Tallinn, Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 897–917.

Kõvamees, Anneli 2013. Eestlase endapilt A. H. Tammsaare romaanis „Ma armastasin sakslast“. – Armastus ja sotsioloogia. A. H. Tammsaare romaan „Ma armastasin sakslast“. Koost. Mirjam Hinrikus ja Jaan Undusk. Tallinn: Uglase ja Underi Kirjanduskeskus, lk 147–166.

Kääri, Kalju 1960. Romaani žanritunnustest ja esimese eesti romaani küsimusest. – Keel ja Kirjandus nr 1, lk 1–15.

Labi, Kanni 2012. Eesti regivärsi teekond 21. sajandisse. – Regilaulu müüdid ja Ideoloogiad. Koost. Mari Sarv. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, lk 303–336.

Leberecht, Hans 1963. Teosed I. Valgus koodis. Teel. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus.

Loomba, Ania 1998. Colonialism/Postcolonialism. London, New York: Routledge.

Lukas, Liina 2013. Matsimoraalist ja vurleneuroosist A. H. Tammsaare ja Eduard von Keyserlingi loomingus ehk Kas Erika võiks pärineda baltisaksa kirjandusest? – Armastus ja sotsioloogia. A. H. Tammsaare romaan „Ma armastasin sakslast“. Koost. Mirjam Hinrikus ja Jaan Undusk. Tallinn: Uglase ja Underi Kirjanduskeskus, lk 122–133.

Masing, Uku 2004. Taevapõdra rahvaste meelest ehk juttu boreaalsest hoiakust. – Keelest ja meelest. Toim. Urmas Sutrop. Tartu: Ilmamaa, lk 239–360.

Mazuri, Ali A. 2004. Decaying Parts of Africa Need Bening Colonization. – Debating the African Condition: Governance and Leadership. Edt. Alamin Mazuri & Willy Mutunga. Trenton: Africa World Press, pp. 339–341.

McVeigh, Robbie, Bill Rolston 2009. Civilising the Irish. – Race & Class, vol. 51, no.1, pp. 2–28.

Memmi, Albert 2010. The Colonizer and the Colonized. London, New York: Earthscan.

- Mennell, Stephen 2001.** The Other Side of the Coin: Decivilizing Process. – Norbert Elias and Human Interdependencies. Edt. Thomas Salumets. Montreal & Kingston, London, Ithaca: McGill-Queen's University Press, pp. 32–49.
- Moore, David Chioni 2011.** Kas post- postkoloniaalses on post- postsovetlikus? Globaalse postkoloniaalse kriitika poole. – Methis nr 7, lk 200–226.
- Naanu, Kadri 2013.** Orjuse kujutamisest Toni Morrisoni romaanis „Armas“ ja Eduard Vilde romaanis „Mahtra sõda“: magistritöö. Tartu: Tartu Ülikool.
- Nicolacopoulos, Toula, George Vassilacopoulos 2006.** Philosophy and Revolution: Badiou's Infidelity to the Event. – Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy, vol. 2, no. 1–2, pp. 210–225.
- Olivier, Frederike 2000.** Decolonizing the Patriarch – A Reading of Mark Behr's *The Smell of Apples*. – Colonizer and Colonized. Edt. Theo D'haen & Patricia Krüs. Amsterdam, Atlanta: Rodopi, pp. 515–528.
- Ots, Loone 2013.** Põkkuvad kultuurid: armastajad ja ühiskonnad A. H. Tammsaare romaanis „Ma armastasin sakslast“ ja Maimu Bergi romaanis „Ma armastasin venelast“. – Armastus ja sotsioloogia. A. H. Tammsaare romaan „Ma armastasin sakslast“. Koost. Mirjam Hinrikus ja Jaan Undusk. Tallinn: Uglase ja Underi Kirjanduskeskus, lk 101–121.
- Palgi, Daniel 1936.** Eesti romaan 1935. aastal. Eesti Kirjandus nr 2. Sõjaeelse Eesti esseistika ja kirjanduskriitika. <http://www.kirjandusarhiiv.net/?p=175> [19.04.2015]
- Peiker, Piret 2009.** Postkoloniaalsed uuringud. – 20. sajandi mõttevoolud. Toim. Epp Annus. Tallinn, Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 865–869.
- Pilv, Aare 2008.** „Sa oled mul teine“. Teisesusest eesti kultuuri eneseanalüüsis. – Rahvuskultuur ja tema teised. Toim. Rein Undusk. Tallinn: Underi ja Tuglase Kirjanduskeskus, lk 68–89.
- Plath, Ulrike 2008.** „Euroopa viimased metslased“: eestlased saksa koloniaaldiskursis 1770–1870. – Rahvuskultuur ja tema teised. Toim. Rein Undusk. Tallinn: Underi ja Tuglase Kirjanduskeskus, lk 37–64.
- Plath, Ulrike 2013.** Näljast ja näljapsühholoogiast A. H. Tammsaare romaanis „Ma armastasin sakslast“. – Armastus ja sotsioloogia. A. H. Tammsaare romaan „Ma

armastasin sakslast“. Koost. Mirjam Hinrikus ja Jaan Undusk. Tallinn: Uglase ja Underi Kirjanduskeskus, lk 50–71.

Puumeister, Ott 2012. Subjekti eneseloome võimusuhetes: Agambeni, Badiou' ja Foucault' subjektsuseteooriad semiootilisest vaatepunktist. – Acta Semiotica Estica IX. Koost. Andreas Ventsel jt. Tartu: Eesti Semiootika Selts, lk 11–41.

Pärn, Jakob 1979. Oma tuba, oma luba. Must kuub. Tallinn: Perioodika.

Raud, Rein 2011. Subjektsus. – Humanitaarteaduste metodoloogia. Koost. Marek Tamm. Tallinn: Tallinna Ülikooli Kirjastus, lk 296–326.

Ringveer, Ringo 2000. Kariibi ajalugu ja kultuur: postkoloniaalne lugemine. – Vikerkaar nr 7, lk 80–88.

Robinson, Andrew 2014. Alain Badiou: The Event. – An A To Z of Theory.

<https://ceasefiremagazine.co.uk/alain-badiou-event/> [05.03.2015]

Rosenberg, Tiit 2010. Põllumajanduse areng 19. sajandil ja 20. sajandi algul. – Eesti ajalugu V. Pärissorjuse kaotamisest Vabadussõjani. Toim. Toomas Karjahärm ja Tiit Rosenberg. Tartu: Ilmamaa, lk 110–129.

Rosenthal, Heinrich 2010. Eesti rahva kultuuripüüdlused ühe inimpõlve vältel. Tallinn: Eesti päevaleht.

Salumets, Thomas 2014. Lõhenenud teadvus: Jaan Kaplinski ja Euroopa-sisese postkolonialismi pärand Eestis. – Mõju mõnu. Koost. Thomas Salumets, Arne Merilai. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 302–324.

Sartre, Jean Paul 2001. Preface. – The Wretched of the Earth. Author Frantz Fanon. London: Penguin Books, pp. 7–26.

Said, Edward W. 2003. Orientalism. London: Penguin Books.

Sintusingha, Sidh 2013. Parallel modernization and self-colonization: Urban evolution and practices in Bangkok and Tehran. – Cities Vol 30, pp. 122–132.

Sirge, Rudolf 1938. Fragmente Tammsaare mõtestikust. Varamu nr 2. Sõjajärgse Eesti esseistika ja kirjanduskriitika. <http://www.kirjandusarhiiv.net/?p=254> [19.04.2015]

Spivak, Gayatri Chakravorty 2006. Can the Subaltern Talk? – The Post-Colonial Studies Reader. Edt. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin. London, New York: Routledge, lk 28–37.

- Zetterberg, Seppo 2011.** Eesti ajalugu. Tallinn: Tänapäev.
- Tammsaare, Anton Hansen 1984.** Ma armastasin sakslast. Tallinn: Eesti raamat.
- Tode, Emil 2009.** Piiririik. Tallinn: Akadeemia, Eesti Päevaleht.
- Undusk, Jaan 1995.** Abielu kui utoopia. Sissejuhatus ühte kirjanduslikku motiivi. – Rmt: Uurimusi keelest, kirjandusest ja kultuurist. Eesti Humanitaarinstituudi toimetised 2. Toim. Mihhail Lotman ja Tõnu Viik. Tallinn: Eesti Humanitaarinstituut, lk 126–138.
- Undusk, Jaan 2009.** Eesti lugu: Jakob Pärn „Oma tuba, oma luba“. „Must kuub“.
<http://www.epl.ee/news/kultuur/eesti-lugu-jakob-parn-oma-tuba-oma-luba-must-kuub.d?id=51154771> [19.04.2015]
- Undusk, Jaan 2014.** Sissejuhatuses autogeneesist ja ülekandest. – Autogenees ja ülekanne. Moodsa kultuuri kujunemine Eestis. Koost. Rein Undusk. Tallinn: Underi ja Tuglase Kirjanduskeskus, lk 8–17.
- Urgart, Oskar 1935.** Kirjanduslik ülevaade. Eesti Kirjandus nr 12. Sõjaeelse Eesti esseistika ja kirjanduskriitika. <http://www.kirjandusarhiiv.net/?p=84> [19.04.2015]
- Väljataga, Märt 2011.** Katkestuste kultuur, enesekolonisatsioon, eksistentsiaalne Eesti. – Looming nr 12, lk 1725–1734.
- Yoshioka, Hiroshi 1995.** Samurai and Self-Colonization in Japan. – The Decolonization of Imagination. Edt. Jan Nederveen Pieterse & Bhikhu Parekh, London: Zed.
<http://themargins.net/collegium.html> [26.03.2015]
- Young, Robert J.C. 1995.** Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race. London, New York: Routledge.

SUMMARY

The Civilizing Eventuality of Self-Colonization in the Works of Jakob Pärn and A. H. Tammsaare

The aim of this master thesis is to combine new theoretical approaches to postcolonial studies and then to apply them in the analysis of Jakob Pärn's works „Oma tuba, oma luba“ (*Your Room, Your Permission*; 1879), „Must kuub“ (*Black Coat*; 1883) and of A. H. Tammsaare's novel „Ma armastasin sakslast“ (*I Loved a German*; 1935). Said new approaches are Norbert Elias' theory of the civilizing process and Alain Badiou's philosophy of eventuality. As context for this work, I use the notion of German colonization in Livonia, which began in the 13th century. This colonial situation developed into a postcolonial one by the 1850s when the Estonian national awakening began. The core postcolonial concept, which holds everything together, in this research, is self-colonization.

In the first chapter of this thesis I make an overview of the development of postcolonial discourse in the international academic field. Then I make an overview of how it is possible to use postcolonial studies in analyzing Estonian culture. After that comes a thorough overview of self-colonization as an appropriate term and not as a phenomenon. I write about what various Estonian thinkers have to say about self-colonization. In example Tiit Hennoste sees it as an appropriate term to use to describe Estonian culture, but in counter, Jaan Kaplinski and Uku Masing criticize the concept as a whole. I also take a look at a few thinkers from outside Estonian cultural sphere. These are Alexander Kiossev, who sees self-colonization as a metaphor; Hiroshi Yoshioka, who sees self-colonization as an acceptance of a stereotype, and Alexander Etkind who sees self-colonization as an internal colonization.

In the second chapter I make a thorough overview of self-colonization as a phenomenon. I analyze its working mechanism in the society and culture. I also see the theory of self-colonization as a tool that has a deconstructive ability. It can be said that it works as a criticism of postcolonial criticism that frees the colonized from a victim's position. After that I tie the concept of self-colonization to Elias' and Badiou's theories.

My aim with the theory of civilizing process by Elias was to counter Frantz Fanon's idea that decolonization has to be always violent. For that I coined the term of rational or reasonable decolonization that is rooted in the interdependence of subjects in a society. Besides that I observe, how self-colonization is connected to *superego*, shame and dissolution of class differences. That was done from the perspective of the colonized and the colonizer.

Badiou's philosophy of eventality lies in the notion that a subject has to encounter an Event. From that point the subject can create itself by the Truth that has been canonized by said Event. It is a whole new perspective on the world for the subject. In accordance with the context of colonialism, I have outlined a situation, where the Event is the moment of colonization. But it holds a situation, where there is a capability for other Events to emerge, because of its characteristic of pluralism. Sub-Events can be self-colonization, decolonization or neocolonialism, but also different contacts with aspects of different cultures of the colonized or the colonizer can be counted as Events. In accordance to this theory, self-colonization demands a fidelity to civilizing aspects.

In the third and last chapter I analyzed above-mentioned works of literature by Pärn and Tammsaare. I treated them as both sides of one coin, where one represents the utopia of self-colonization and the other the dystopia. Or one represents the success of reasonable decolonization and the other its cancellation. The driving event in Pärn's first work is the possibility for Estonian peasants to own their own farms. But there were other events that worked as generators of fidelity to truths of civilizing aspects. These were school education, colonial desire, relationship with money etc. In the second work by Pärn we could see an Estonian scholar acquire new aspects to his *superego* that allowed him to operate more smoothly in the presence of colonizers and make him even more noble than the noblemen of Baltic-German culture.

Tammsaare's novel I have handled as a dystopia that represents the failure of reasonable decolonization. Under analysis is the inability of an Estonian member of a university fraternity to practice fidelity to fraternity's truths and the incapability to marry a Baltic-German woman who has lost his favorable position in the society. Rational or reasonable decolonization failed, because mimicry expressed itself only as parody or a camouflage. In

reality Oskar wasn't an Estonian member of a university fraternity, he was a peasant who used fraternal characteristics as a mask. But it is possible to take advantage of the admiration for Baltic-German culture that represents the truths of "Europeanism". It is to create a vital hybrid culture by making an example of it and merging it with Estonian spirit. That should help society with its ambition of reasonable decolonization. Baltic-German culture alone couldn't create civilized Estonians without the Estonian spirit.

Lihtlitsents lõputöö reprodutseerimiseks ja lõputöö üldsusele kättesaadavaks tegemiseks

Mina, **Sander-Ingemar Kasak**,

(autori nimi)

1. annan Tartu Ülikoolile tasuta loa (lihtlitsentsi) enda loodud teose

ENESEKOLONISATSIOONI TSIVILISEERIV SÜNDMUSLIKKUS: Jakob Pärna
teoste „Oma tuba, oma luba“ ja „Must kuub“ ning A. H. Tammsaare romaani „Ma
armastasin sakslast“ näitel,

(lõputöö pealkiri)

mille juhendaja on **Arne Merilai**,

(juhendaja nimi)

1.1.reprodutseerimiseks säilitamise ja üldsusele kättesaadavaks tegemise eesmärgil, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace-is lisamise eesmärgil kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni;

1.2.üldsusele kättesaadavaks tegemiseks Tartu Ülikooli veebikeskkonna kaudu, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace'i kaudu kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni.

2. olen teadlik, et punktis 1 nimetatud õigused jäävad alles ka autorile.

3. kinnitan, et lihtlitsentsi andmisega ei rikuta teiste isikute intellektuaalomandi ega isikuandmete kaitse seadusest tulenevaid õigusi.

Tartus, **25.05.2015**